Die Willensfreiheit und ihre Gegner

Woldemar Rohland

Die Willensfreiheit und ihre Gegner.

Von

W. v. Rohland,

Professor der Rechte in Freiburg i. B.

Leipzig,

Verlag von Duncker & Humblot.

1905.

Die
Willensfreiheit und ihre Gegner.

Die Willensfreiheit und ihre Gegner.

Von

W. v. Rohland,
Professor der Rechte in Freiburg i. B.

Leipzig,
Verlag von Duncker & Humblot.
1905.

Karl Binding

dem Lehrer und Freunde.

Inhaltsverzeichnis.

> Seiner Handlungen ist der Mensch
> Anfang und Herr.
> *Πράξεων ἄνθρωπος ἐστιν ἀρχή*
> *καὶ κύριος.*
> Aristoteles Eth. Eud. II. 6.

Die Frage, ist der Wille frei oder unfrei, beschäftigt den Menschen, seitdem er angefangen hat, über sich nachzudenken und von seinem Wesen sich Rechenschaft zu geben. Schon Aristoteles sah sich veranlaßt, zu ihr Stellung zu nehmen und behandelte sie in grundlegender Weise. Sie hat seitdem die Wissenschaft, die philosophische wie die theologische, immer aufs neue bewegt und auch heutzutage ist sie noch ein heißumstrittenes Problem. Wohl haben im Laufe der Zeiten die Formen des Kampfes gewechselt, der Kampf selbst aber ist geblieben. Auch jetzt stehen die Anhänger der Willensfreiheit, die Indeterministen, und die Leugner derselben, die Deterministen, sich gegenüber, und wer die Geschichte des Freiheitsproblems überschaut, gewinnt den Eindruck eines nicht enden wollenden Streites.

Nicht nur ein Problem der Wissenschaft ist die Willensfreiheit, sondern auch ein solches des praktischen Lebens, nicht etwa bloß ein Gegenstand theoretischen Forschens für den Gelehrten, sondern vielmehr eine Lebensfrage für den denkenden Menschen überhaupt. Hängt doch die Frage nach der Verantwortlichkeit des Menschen und nach einer ethischen Wertschätzung seiner Handlungen mit ihr aufs engste zusammen.

Mit dem lebhaften Streit, der in der Wissenschaft geführt wird, kontrastiert auffallend die Thatsache, daß für die natürliche Anschauung ein Zweifel an der menschlichen Freiheit gar nicht besteht. Der von wissenschaftlichen Bedenken noch nicht erfaßte Mensch

hat das Bewußtsein der Freiheit. Er fühlt sich als Quelle und Herr seiner Thaten und demgemäß verantwortlich für sein Handeln und Unterlassen.

Wie alle großen Fragen besitzt auch das Freiheitsproblem die Eigenschaft, ungeachtet aller auf dasselbe verwendeten geistigen Arbeit, dennoch neuen Betrachtungsweisen Raum zu gewähren. Es erscheint unerschöpflich, und wer ihm einmal näher getreten ist, den erfaßt es immer wieder aufs neue, bis er wenigstens zu einer ihr subjektiv befriedigenden Lösung gelangt ist.

Die Bedeutung der Frage nach der Willensfreiheit wird freilich heutzutage von Manchen bestritten. Leibniz hatte sie einst die große Frage genannt, über welche er sein Leben lang meditierte, und noch ein Philosoph der Gegenwart bezeichnet sie als „das große Grübelproblem der modernen Menschheit, daran sich das Denken der Besten abquält [1])."

Ganz anders stehen aber zu der Frage eine Reihe der eifrigsten Verfechter des Determinismus. Für sie gehört die Zeit wissenschaftlicher Zweifel und innerer Kämpfe der Vergangenheit an. Sie belehren uns, „daß bei einem Rückblick am Ende des neunzehnten Jahrhunderts das Problem der Willensfreiheit kaum mehr als Problem aufgefaßt werden könne" [2]); sie verkünden, „die Akten in Sachen des Determinismus gegen den Indeterminismus seien geschlossen" [3]), oder sie erklären gar, die Theorie der Willensfreiheit sei nur „ein Rudiment einer untergegangenen Weltanschauung" [4]), und sie reden von der „bekannten Illusion der Willensfreiheit" [5]), etwa wie man von der bekannten Illusion des Auf- und Untergehens der Sonne spricht.

---

[1]) Windelband, Präludien. 2. Auflage. Tübingen 1903, S. 249.

[2]) Steinitz, Der Verantwortlichkeitsgedanke im 19. Jahrhundert. Berlin 1902, S. 4.

[3]) Meinong, Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie. Graz 1894, S. 209.

[4]) Eisler, Studien zur Werttheorie. Leipzig 1902, S. 9. — „... Der Indeterminismus, welche Form er auch annehme, wie bescheiden er auch auftrete, er ist ein Stück Mittelalter, das uns geblieben ist, eine Krankheit die wir geerbt haben." Torres, Willensfreiheit. S. 36.

[5]) Jodl, Lehrbuch der Psychologie. 2. Aufl. Stuttgart 1903, II, 398.

Mit diesen Anschauungen steht es freilich nicht recht im Einklang, daß fast jedes Jahr eine neue gegen die Willensfreiheit gerichtete Schrift von seiten der Deterministen bringt[1]). Wenn der Indeterminismus in der That bereits so vollständig widerlegt ist, wie seine Gegner behaupten, wozu ihn noch weiter widerlegen? Oder ist er am Ende doch noch kein überwundener Standpunkt, sondern weist Stützen auf, die es nicht gelingen will zu erschüttern?

Darüber kann freilich kein Zweifel bestehen, daß die Richtung, welche die Behandlung des Freiheitsproblems in neuester Zeit genommen hat, eine der Freiheit immer ungünstigere geworden ist. Nicht allein Naturforscher und Mediziner, auch Philosophen, Juristen und selbst Theologen[2]) stehen heutzutage der Freiheit skeptisch gegenüber, und unter dem Einfluß der für unsere Zeit charakteristischen naturwissenschaftlichen Denkungsweise nimmt die Zahl der Anhänger des Determinismus stetig zu. Die führende Stellung, welche die Naturwissenschaft in der Gegenwart einnimmt, spiegelt sich auch in der Auffassung des Freiheitsproblems wieder.

Um so beachtenswerter ist es, daß gerade in den letzten Jahren eine ganze Reihe von Schriftstellern ihre Stimmen gegen den Determinismus erhoben haben, indem sie entweder die Streitfrage als eine offene, durch logische Beweise nicht zu lösende betrachten[3])

---

[1]) In den letzten Jahren:
Müffelmann, Das Problem der Willensfreiheit. Leipzig 1902. — Hoche, Die Freiheit des Willens vom Standpunkt des Psychopathologen. Wiesbaden 1902. — Pfister, Die Willensfreiheit. Berlin 1903. — Torres, Willensfreiheit und wahre Freiheit. München 1904. — Offner, Willensfreiheit, Zurechnung und Verantwortung. Leipzig 1904. — Petersen, Willensfreiheit, Moral und Strafrecht. München 1905.

[2]) Pfister, Die Willensfreiheit. Berlin 1903. — Der Theologe O. Ritschl findet es sogar auffällig, daß außer den meisten Juristen auch die meisten Theologen sich nicht vom liberum arbitrium trennen mögen. Die Kausalbetrachtung in den Geisteswissenschaften. Bonn 1901. S. 108.

[3]) Volkelt in seinem Werke: Schopenhauer. Stuttgart 1900, S. 294. — König: „Die psychologische Begründung des Determinismus ist unsicher." Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 118 (1901) S. 123. — A. Wagner, Zum Problem der Willensfreiheit. Berlin 1899, S. 15: „Vor dem Forum des logischen, wissenschaftlichen Denkens scheint der Determinismus, vor dem des Selbstbewußtseins aber der Indeterminismus gewährleistet zu ein." — Miricka, Die Formen der Strafschuld. Leipzig 1903, S. 7.

und unter diesen Umständen dem Indeterminismus den Vorzug geben[1]), oder eine „Determination des Menschen zum Indeterminismus" annehmen[2]), oder endlich sich für den Indeterminismus aussprechen[3]). Sie sind erfreuliche Zeichen der Zeit, welche darauf hinweisen, daß die Freiheit in der Wissenschaft zu ihrem Recht kommen wird. —

---

[1]) James, Der Wille zum Glauben, übersetzt von Lorenz. Stuttgart 1899, S. 156. Vgl. auch Lammasch, Gerichtssaal 44 (1891) S. 155.

[2]) M. E. Mayer, Die schuldhafte Handlung und ihre Arten im Strafrecht. Leipzig 1901, S. 100.

[3]) Von Theologen und Philosophen:

Gutberlet, Die Willensfreiheit und ihre Gegner. Fulda 1893. — Siebeck, Lehrbuch der Religionsphilosophie. Freiburg i. Br. 1893, S. 388 f. — Mach, Die Willensfreiheit des Menschen. Neue Ausgabe. Paderborn 1894, S. 112 f. — Kahnis, Die natürliche Freiheit des Menschen. Leipzig 1895. — Monrad, Die menschliche Willensfreiheit und das Böse; aus dem Norwegischen übersetzt von Harling. Leipzig 1895. — Lackner, Wie unterscheidet sich das Sittengesetz vom Naturgesetz? Königsberg 1897, S. 63. — Manno, Heinrich Hertz für die Willensfreiheit? Leipzig 1900, S. IV, V, 63. — Ölzelt-Newin, Weshalb das Problem der Willensfreiheit nicht zu lösen ist. Leipzig 1900. — Wobbermin, Theologie und Metaphysik. Berlin 1901, S. 257 f. — Hermann, Ethik, 2. Aufl. Tübingen 1901, S. 42 f. — Deussen, Elemente der Metaphysik. 3. Aufl. Leipzig 1902, S. 205. — Seitz, Willensfreiheit und moderner psychologischer Determinismus. Köln a. Rh. 1902. — Laßwitz, Wirklichkeiten. 2. Aufl. Leipzig 1903, S. 177. — Otto, Ist der Mensch frei? Stuttgart 1903. — Natorp, Philosophische Propädeutik. Marburg 1903, S. 36. — Bolliger, Die Willensfreiheit, eine neue Antwort auf eine alte Frage. Berlin 1903, S. 62, und drei ewige Lichter. Berlin 1903, S. 66. — Eucken, Geistige Strömungen der Gegenwart. 2. Aufl. Leipzig 1904, S. 366 ff. — Güttler, Wissen und Glauben. 2. Aufl. München 1904. — Lang, Das Kausalproblem I. Köln 1904, S. 19, 38. — Portig, Die Grundzüge der monistischen und dualistischen Weltanschauung. Stuttgart 1904, S. 73. — Graue, Selbstbewußtsein und Willensfreiheit. Berlin 1904, S. 113. — Sigwart, Logik. 3. Aufl. Tübingen 1904, S. 775: „Unser Wollen mit der Überzeugung von einem Sollen, dem das Gegebene nicht entspricht, sträubt sich, diese unfehlbare Notwendigkeit anzuerkennen, und setzt dem Naturlauf seine Ideale entgegen, die erst durch das freie Thun verwirklicht werden sollen." — Huber, Die Hemmnisse der Willensfreiheit. Münster i. W. 1904, S. 74. — Farion, Das Problem der Willensfreiheit. Heidelberg 1904, S. 24. — Lemme, Christliche Ethik I. Berlin 1905, S. 242. —

Otto Liebmann, der die Schwächen des Determinismus klar erkennt und dem Indeterminismus sehr nahe steht, spricht sich wenigstens bedingt für den letzteren aus. „Wenn das sittliche Bewußtsein, die moralische Wertschätzung, die

Zwei Gegner sind es, freilich von ungleicher Bedeutung, welche der Freiheit erstehen. Von verschiedenen Seiten kommend, treffen sie in der Richtung ihres Angriffs zusammen: der theologische und der philosophische Determinismus; jener aus der Schwierigkeit hervorgehend, die Wahlfreiheit mit der Lehre von Gott und seiner Gnade in Einklang zu bringen, dieser den Bedenken entspringend, welche die Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes mit sich bringt. Für die Theologie ein Konflikt zwischen der menschlichen Freiheit als Voraussetzung religiöser Verantwortlichkeit und der Forderung eines von Gott geordneten Weltlaufs, für die Philosophie ein Konflikt zwischen Logik und Ethik, ein Zwiespalt zwischen theoretischem und praktischem Denken, von denen das erste die Notwendigkeit alles Geschehens verlangt, um den Verlauf der Dinge als einen gesetzmäßigen auffassen zu können, während das letztere der Freiheit nicht zu entbehren vermag, um das Wesen der

---

Unterscheidung von Verdienst und Schuld mehr als Wahn, Irrtum, Selbstbetrug, mehr als eine Illusion ohne reale Bedeutung sein soll, dann müßten wir jene Freiheit voraussetzen." Gedanken und Thatsachen. Straßburg 1901, II, 89.

Auch in Frankreich und England ist der Indeterminismus in jüngster Zeit mehrfach vertreten worden: Fonsegrive, Essai sur le libre arbitre. 2. éd. Paris 1896. Noël, La conscience du libre arbitre. Louvain 1899. In kurzer, aber trefflicher Weise behandeln das Problem: Boirac et Magendie, Leçons de psychologie. 2. éd. Paris 1903, S. 362 f. — Hartpole Lecky, The map of life. London 1902, S. 4 bemerkt gegen den Determinismus, daß alle Moral davon abhängig ist, daß wir wenigstens einige Freiheit in der Wahl zwischen Gut und Böse haben, und weist auf die Bedeutung des Freiheitsbewußtseins hin.

Von Juristen:

Berner, Lehrbuch des deutschen Strafrechts. 18. Aufl. Leipzig 1898, S. 77, und: Wie kommt es, daß Adolf Merkel im Strafrecht den Determinismus vertritt? Berlin 1900. — E. Günther, Die Zurechnung im Strafrecht. Berlin 1899, S. 14. — Birkmeyer, Encyklopädie des Rechts. Berlin 1901, S. 105 f. — Kohler, Einführung in die Rechtswissenschaft. Leipzig 1902, S. 136 f., und Encyklopädie des Rechts. Leipzig 1902, S. 57. — Beling, Grundzüge des Strafrechts. 2. Aufl. Jena 1902, S. 48. — Berolzheimer, Rechtsphilosophische Studien. München 1903, S. 14, und Die Engeltung im Strafrecht. München 1903, S. 72. — Nagler, Die Teilnahme am Sonderverbrechen. Leipzig 1903, S. 139. — Hilty, Studien. Bern 1905, S. 53, 55.

sittlichen Normen begreifen und die Wertschätzung des menschlichen Handelns ermöglichen zu können.

Liegen somit die Bedenken, welche zu einer Verneinung der Willensfreiheit geführt haben, einerseits auf theologischem, andererseits auf logischem Gebiet, so entspringen sie doch in letzter Linie derselben Quelle, dem Bedürfnis nach Anerkennung einer Gesetzmäßigkeit des Geschehens, welche den Weltlauf dem Walten eines blinden Zufalls entrückt und ihm den Charakter der Notwendigkeit aufprägt. Hier wie dort handelt es sich also daher, wenn auch in verschiedener Gestalt, um das gleiche Problem, um das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit, sei es göttlicher, sei es logischer. Der philosophische Determinismus ist aber der gefährlichere Feind, weil er die Freiheit schlechthin vernichtet, während der theologische sie im wesentlichen nur für ein bestimmtes Gebiet, freilich das für den Menschen bedeutsamste, das des religiösen Lebens, verneint.

Erstes Kapitel.

Der theologische Determinismus.

Die Theologie, die evangelische wie die katholische, ist im allgemeinen einig in der Anerkennung einer Wahlfreiheit. In der That vermag sie derselben nicht zu entbehren, weil die Fähigkeit des Menschen, sich frei zu bestimmen, die erkenntnistheoretische Voraussetzung darstellt für die Möglichkeit sowohl der Sünde, wie von Buße und Bekehrung, mithin für die Möglichkeit einer religiösen Verantwortlichkeit[1]). Die Durchführung des Freiheitsstandpunktes bereitet indessen der theologischen Wissenschaft mehrfache Schwierig-

[1]) Der Wille in seiner Freiheit ist die moralische Möglichkeit der Sünde. Kunze, Katechismus der Dogmatik. Leipzig 1898, S. 162.

keiten, die sich als das Problem des Verhältnisses der menschlichen Freiheit zur göttlichen Vorausbestimmung zusammenfassen lassen.

Nach zwei Richtungen scheint eine solche Prädetermination vom dogmatischen Standpunkt aus gefordert werden zu müssen, und damit zu einem Widerstreit mit der Freiheit zu führen: Eine Vorausbestimmung des Weltlaufs einerseits als Ausfluß der Eigenschaften Gottes, und anderseits kraft des Wesens der göttlichen Gnade. Die eine wie die andere Frage hat im Laufe der kirchlichen Entwicklung Veranlassung zu Konflikten gegeben und nicht immer haben dieselben mit einem Siege der Sache der Freiheit geendet, oft ist auch als mit der göttlichen Vorausbestimmung unverträglich die Freiheit preisgegeben worden.

Zunächst begegnet die Schwierigkeit bei der Frage nach dem Verhältnis der Freiheit zur Allmacht Gottes.

Wie läßt sich die menschliche Wahlfreiheit mit dem allmächtigen Willen Gottes vereinigen? Gott als Schöpfer aller Dinge hat auch den Menschen geschaffen: Ist nun demgemäß nicht alles menschliche Thun eine Wirksamkeit, welche der Selbständigkeit ermangelt, deren Quelle vielmehr der Wille Gottes ist und somit in Wahrheit eine, wenn auch mittelbare Wirksamkeit des höchsten Wesens selbst? Kann neben der Allmacht des Schöpfers noch eine Selbständigkeit der Kreatur bestehen?

So entsteht für die Theologie ein Dilemma: Einerseits drängt das Wesen der Allmacht Gottes dahin, seine Wirksamkeit als alleinige zu statuieren, und jede andere selbständige Kausalität neben ihr auszuschließen, anderseits entspricht die Freiheit als Voraussetzung religiöser Verantwortlichkeit einem theoretischen Bedürfnis und weist damit auf die Notwendigkeit ihrer Anerkennung hin.

Es ist ferner die Allwissenheit Gottes, welche bei der Theologie Zweifel an der Möglichkeit der menschlichen Freiheit entstehen läßt. Das Wissen, welches Gott als Attribut beizulegen ist, kann nicht als ein begrenztes vorgestellt werden, sondern muß, seiner Vollkommenheit entsprechend, ein unbeschränktes sein, mithin als Allwissenheit sich darstellen. Diese Allwissenheit bezieht sich auf das Vergangene, — Gott kennt alles, was geschehen ist; sie umfaßt ebenso das Gegenwärtige, — Gott weiß alles, was geschieht, nicht

nur in der Außenwelt, sondern auch in unserm Innern, er sieht in die Herzen der Menschen; sie bezieht sich endlich auch auf das Zukünftige, — Gott ist bewußt, was geschehen wird.

Wenn aber Gott das Künftige weiß, ist das nicht nur unter der Voraussetzung denkbar, daß dieses bereits feststeht, bedingt also nicht das Vorauswissen die Vorausbestimmung, die Praescienz die Prädetermination [1])? Gottes Wissen kann nicht als dem Irrtum unterworfen wie menschliches Vorauswissen und Vorausberechnen gedacht werden, sondern nur als ein der Wahrheit gemäßes, nicht fehlbares. Ist also das Zukünftige von Gott vorausgewußt, so muß es auch im Voraus feststehen und sein Wirklichwerden erfolgt mit Notwendigkeit. Dann steht aber alles Geschehene kraft göttlichen Ratschlusses unter dem Prinzip der Notwendigkeit und die menschlichen Handlungen sind als von Gott im Voraus gewußt, auch im Voraus bestimmt und gehen daher mit Notwendigkeit vor sich. Für die Freiheit bleibt kein Raum.

„Die menschliche Reflexion", sagt Frank, „weiß sich dieses göttliche Vorherwissen des Zukünftigen nicht anders zu denken, denn als unabänderliche Fixierung seines Verlaufs in Form von Prädestination, mithin als Aufhebung der menschlichen Freiheit" [2]).

In der That haben die Bedenken, die sich aus der Allmacht und Allwissenheit Gottes ergeben, auch zu einer Verneinung der Freiheit geführt und die Prädestinationslehre in der Gestalt entstehen lassen, wie sie von Zwingli und Calvin vetreten worden ist.

Zwingli lehrt deterministisch von seinem Gottesbegriff aus [3]), nach welchem Gott das Sein aller Dinge, die wirksame Kraft in

---

[1]) In diesen Bedenken berührt sich der philosophische Determinismus mit dem theologischen. Auf das religiöse Gebiet übertragen muß in der That die deterministische Anschauung zur Prädetermination führen.

[2]) Frank, System der christlichen Wahrheit. Erlangen 1878, I, 252. Er fährt indessen fort: „Freilich ist schon dies mit nichten korrekt, daß man meint, das Wissen um das Geschehene, welches letztere nur so geschehen könne, wie es gewußt wird, bedinge um deswillen auch die Unabänderlichkeit des Geschehens, mithin diese Präscienz sei als solche Prädetermination."

[3]) Luthardt, Kompendium der Dogmatik. Leipzig, 9. Aufl., 1893, S. 126.

aller Wirksamkeit und die einzige eigentliche Ursache von allem ist, demgemäß er nach freier Wahl bestimmt, wer auserwählt ist und wer nicht. Calvin aber macht diese Prädestinationslehre zu einem Fundamentaldogma seines ganzen Systems und zwar in dem Sinn, daß auch der Sündenfall von Gottes Ratschluß geordnet sei. Prädestination ist der ewige Ratschluß Gottes, wonach er Bestimmungen über die einzelnen Menschen trifft: ein Teil der Menschen ist zum Heil, der andere zum Verderben geschaffen, denn den Erwählten müssen Nicht-Auserwählte gegenüberstehen. Der Grund ist allein Gottes unbedingter Wille [1]).

Diese Anschauungen bedeuten die Beseitigung der menschlichen Freiheit. Wenn Gott in der That die einzige Kausalität darstellt, und wenn er über das Heil oder Verderben der Menschen schlechthin bestimmt, so sind Freiheit und Verantwortlichkeit nicht möglich.

Die Theologie der anderen christlichen Kirchen hat sich denn auch gegen die reformierte Lehre ablehnend verhalten und sucht einen Ausweg, welcher der Freiheit auch auf religiösem Gebiet ihr Recht wahrt. Sie löst das Problem in der Weise, daß sie eine Selbstbeschränkung der göttlichen Allmacht annimmt [2]).

„Die menschliche Freiheit", sagt Luthardt, „ist bedingt durch eine Selbstbeschränkung der göttlichen Allmacht ihr gegenüber." [3])

---

[1]) Diese Prädestinationslehre ist, wenn auch in abgeschwächter Form, in die meisten reformierten Bekenntnisse, mit Ausnahme besonders der deutschen übergegangen. Luthardt, S. 127.

[2]) Wobbermin, Theologie und Metaphysik. Berlin 1901, S. 229, ist der Ansicht, daß die Schwierigkeit nur eine scheinbare ist, ein Pseudoproblem: „Die ganze Schwierigkeit fällt weg, wenn man die Bestimmung des Wesens und ebenso der Eigenschaften Gottes nicht freier Konstruktion, sondern der christlichen Offenbarung entnimmt. Dann ergibt sich als Wesen Gottes die absolute Persönlichkeit, und auf Grund dieser Wesensbestimmung wird Allmacht dahin zu begrenzen sein, daß Gott alles kann, was seinen Zwecken dient, und die Allwissenheit entsprechend dahin, daß er ein Wissen hat von allem, was seine Zweckabsichten irgendwie berührt. Mit der so bestimmten Eigenschaft der Allmacht und Allwissenheit kollidiert die Behauptung der menschlichen Freiheit nicht." — Diese Lösung beseitigt indessen nicht die Schwierigkeit, sondern schränkt nur das Gebiet ein, für welches sie besteht. Für das von Gottes Zwecken berührte Gebiet, welches gerade für die religiöse Verantwortlichkeit in Betracht kommt, bleibt sie bestehen.

[3]) Luthardt, S. 102.

Ebenso lehrt Frank: „Es ist eine Thatsache des Glaubens, daß Gott sich mit seiner Allmachtbethätigung, gegenüber der Welt, selbst sich ein gewisses Maß setzt[1]).“

„Der Widerspruch“, sagt Martensen, „den man gefunden hat zwischen einem freien Weltlauf, dessen Wege nicht Gottes Wege sind, und der absoluten Abhängigkeit der Kreatur von der Allmacht Gottes, beruht auf einer Verkennung der Wahrheit, daß die Allmacht ihrem innersten Wesen nach die ethische und dadurch die sich selbst beschränkende Macht ist[2]).“ Und v. Oettingen führt aus: „Die Allmacht ist stets geordneter und in diesem Sinne sich selbstbestimmender Wille, dessen Selbstherrlichkeit auch die Möglichkeit, ja die Thatsache der Selbstbeschränkung in sich schließt. Denn sonst bliebe die Allmacht absolutistische und physische Übermacht, und wir müßten mit Aufhebung aller kreatürlichen Freiheit und Verantwortlichkeit, auch die Sünde, das Böse auf Gottes Wille und Macht zurückführen[3]).“

---

[1]) Weber, Franks Gotteslehre. Leipzig 1901, S. 52. — Frank, System der christlichen Wahrheit, S. 242: „Es will demnach diese im Hintergrund stehende und zugleich den ganzen realen Verlauf des Geschehens mit der Möglichkeit des Andersseins begleitende Freiheit so gefaßt sein, daß sie selbst an ihrem Teil auf die Setzung der göttlichen Allmacht zurückgeführt wird, welche damit sich nichts abbricht, sondern vielmehr sich selbst und ihren Intentionen genug thut.“

[2]) Martensen, Bischof von Seeland, Die christliche Dogmatik. Deutsche Ausgabe. 1870. S. 200: „Betrachten wir den Weltlauf allein unter dem Gesichtspunkt der natürlichen Abhängigkeit der Kreatur von Gott, so werden wir allerdings dazu geführt, darin den unmittelbaren Ausdruck des göttlichen Willens zu sehen, denn es gibt kein Moment im Leben der Kreatur, wo Gott nicht als derjenige gedacht werden muß, der seine Kreatur erhält, sie mit seiner alles erfüllenden Kraft durchströmt, ihr Leben und Odem und alles gibt. Das natürliche Abhängigkeitsverhältnis zu der Allmacht Gottes ist nur Unterlage für das ethische und religiöse Abhängigkeitsverhältnis, welches einen Spielraum für die freie Selbstbestimmung in sich schließt.“

[3]) A. v. Oettingen, Lutherische Dogmatik II. München 1900, S. 251. Im Anschluß hieran fügt er hinzu: „Die mit der Selbstherrlichkeit notwendig zu denkende freie göttliche Selbstbestimmung ist als eine motivierte und geordnete auch eine stets sich selbst bedingende. Sonst wirkte sie erdrückend, und alle menschliche freie Willensbewegung würde zur Illusion. Als selbstbedingte und selbstgewollte ist aber die in der Geschichtsleitung sich bewährende und in der Heilsoffenbarung fort und fort bezeugte Selbstbeschränkung Gottes

So liegt die Vereinbarkeit der göttlichen Allmacht mit der menschlichen Freiheit darin, daß Gott, der die Möglichkeit hätte, alles zu thun, kraft eigenen Ratschlusses hierauf verzichtet und dem freien Wollen und Handeln seiner Kreaturen Raum gewährt.

Weit größere Schwierigkeiten bereitet der theologischen Wissenschaft die Frage, wie Gottes Allwissenheit mit der menschlichen Freiheit in Einklang zu bringen sei?

Die Lösung wird nun darin gefunden, daß die Allwissenheit von der Vorausbestimmung getrennt wird und derselben hierdurch eine Gestalt gegeben wird, welche sie mit der Freiheit vereinbar erscheinen läßt. Die Theologie lehrt, daß die Allwissenheit nicht kausativ aufgefaßt zu werden braucht und nicht aufgefaßt werden darf.

Gott weiß im voraus von Ewigkeit her, wie alles kommen wird, es ist aber nicht von ihm verursacht. So lehrte bereits Origines, und seine Auffassung bildet noch heute die Grundlage für die Behandlung des Problems in der theologischen Wissenschaft. Gott weiß das Zukünftige, nicht weil er es vorausbestimmt hat, sondern er weiß es, weil es geschehen wird. Er weiß das Notwendige als notwendiges, das Freie als freies Geschehen. Die Präscienz ist also nicht zugleich eine Prädestination. Zur Erläuterung wird dabei auf das Beispiel des Origines vom Weissagenden hingewiesen, der nicht die Ursache des Geschehens des Geweissagten sei.

So lehrt Frank in sehr abstrakter Form: „Der Allmächtige weiß von Ewigkeit alle, auch die in Freiheit geschehenen Dinge, wie sie geschehen, nicht indem sein Wissen sie zu dem macht, was sie werden, sondern indem sein Wissen sie als diejenigen erkennt, wie sie kraft seiner Bestimmung, die sie als freie bestimmt hat, werden. Beides ist festzuhalten: Die stetige Wechselwirkung Gottes mit der menschlichen Freiheit und zugleich seine ewige Allwissenheit, wonach er das Zukünftige voraus weiß. Und zwar erstreckt sich

---

keine Beschränkung seines Machtwillens durch außer ihr liegende, entgegenwirkende Kräfte, sondern nur ein Erweis der ethischen Natur seiner Allmacht, die auch einen zeitweiligen Widerspruch der Kreatur nicht ausschließt."

dieses Vorauswissen nicht bloß auf die großen Ziele, sondern auch auf jedes einzelne, so gewiß dieses an seinen Teilen den Gesamterfolg bedingt [1])."

„Gott schaut", sagt Luthardt, „also weiß die Dinge wie sie sind: Das Notwendige als Notwendiges, das Freie als Freies. Das ist schon des alten Kirchenlehrers Origines maßgebender Kanon. Dies gilt denn auch für die Frage des göttlichen Vorauswissens. Aber — kann man einwenden —, wenn Gott unsere Handlungen voraus weiß, ehe sie geschehen — Gottes Wissen kann doch nicht trügen —, müssen sie dann nicht geschehen, also notwendigerweise geschehen, so daß unsere Freiheit aufgehoben wird? Aber das ist eine Schwierigkeit, die uns nur als solche erscheint. Denn ist Gottes Wissen ein intuitives, d. h. anschauendes, so gilt das auch vom Zukünftigen, welches für uns, die wir in der Zeit leben, noch nicht, für Gott den Ewigen aber ein stets seiendes ist. Es steht gegenwärtig vor ihm, nur eben in der inneren Folge von Ursache und Wirkung. Es geschieht nicht, weil Gott es weiß, sondern er weiß es, weil es geschieht [2]) und so vor seiner Anschauung gegenwärtig steht. Wir brauchen daher nicht anzunehmen, wie man wohl thut, daß Gott etwa auf sein Wissen verzichtet, um für unser freies Handeln Raum zu schaffen" [3]). Und v. Oettingen führt aus: „Wie uns bei der Allmacht die den geordneten und motivierten Gotteswillen kennzeichnende Selbstbeschränkung vor der Sackgasse der absoluten Vorherbestimmung bewahrte, so die Unterscheidung von Wissen und Wollen in Gott vor jener falschen Schlußfolgerung auf das ein für allemal mit Notwendigkeit Geschehende. Gott weiß eben auch die freie That als solche voraus und umfaßt mit seinem Allwissen auch alle für uns noch zukünftigen Möglichkeiten als solche . . . Er weiß das Zukünftige und Mögliche in

---

[1]) Frank, System der christlichen Wahrheit, S. 254 ff. Siehe auch Weber, S. 54.

[2]) Mach, Die Willensfreiheit des Menschen. Paderborn 1894. S. 161: „. . . . sodaß der Mensch nicht deshalb in einer bestimmten Weise handelt, weil Gott dieses vorhersieht, sondern, daß Gott es von Ewigkeit vorhersieht, weil der Mensch in dieser Weise handeln wird."

[3]) Luthardt, Christliche Glaubenslehre. Leipzig 1898.

der Eigenart und den Motiven des wirklichen Vorgangs so voraus, wie es geschehen wird und geschieht, ohne es deshalb so, wie es geschieht, und warum es geschieht, zu wollen[1])."

Die Grundgedanken der dargelegten theologischen Lehren lassen sich dahin zusammenfassen: Göttliches Vorauswissen und Vorausbestimmen sind zu scheiden. Die Allwissenheit ist nicht kausativ aufzufassen, sondern intuitiv, sie stellt sich als ein anschauendes Wissen dar. Nicht weil es von ihm vorausbestimmt ist, weiß Gott das Künftige, sondern weil es geschehen wird, weiß er dasselbe, etwa wie, auf menschliche Verhältnisse übertragen, der Seher die Zukunft schaut, die er doch nicht selbst geschaffen hat.

Indessen erheben sich vom Standtpunkt des menschlichen Denkens aus doch Bedenken gegen diese Lösung des Problems. Sie erscheint in der That nicht geeignet, die Schwierigkeiten zu beseitigen, welche dadurch entstehen, daß aus der Allwissenheit die Notwendigkeit des Geschehens zu folgern ist.

Schon das Beispiel mit dem Weissagenden, so anschaulich es erscheint, ist nicht überzeugend. Es ist zwar richtig, der Weissagende ist nicht die Ursache des Geschehens des Geweissagten; soll aber seine Weissagung mehr sein als ein Wissen, das, wie jedes andere, auch fehl gehen kann, so ist das nur denkbar unter der Voraussetzung, daß das Geweissagte schon vorher bestimmt ist, sein Eintreten mithin unabänderlich feststeht, wie etwa bei den Weissagungen der Propheten des Alten Testamentes, welche das Kommen des Messias voraussagten. Andernfalls ist sein Weissagen nur ein Vorausahnen oder ein Voraussagen auf Grund einer Kenntnis der Gesetze des Geschehens, wie etwa der Seher bei Homer den Untergang Ilions voraussagt, oder wie der Glaube an das Walten einer historischen Gerechtigkeit die Überzeugung schafft, daß ein ungerechter Krieg, der ein Volk seiner Freiheit beraubt hat, seine Vergeltung finden wird, — also ein bloßes menschliches Wissen, welches immerhin dem Irrtum unterworfen ist und durch den Verlauf der Ereignisse Lügen gestraft werden kann.

In gleicher Weise läßt sich ein Wissen Gottes um das Künftige

[1]) A. v. Oettingen, S. 253.

nur vorstellen unter der Voraussetzung, daß dieses Zukünftige schon im Voraus feststeht. Das Vorherwissen Gottes bedeutet in der That nicht ein Vorausbestimmtsein durch ihn, aber doch überhaupt ein Vorausbestimmtsein, also ein notwendiges und mithin die Freiheit ausschließendes Eintreten. Und wie soll diese Vorherbestimmung erfolgt sein? Da es für das religiöse Denken ausgeschlossen erscheint, diese Vorausbestimmung als von einer von Gott unabhängigen Seite ausgehend anzusehen, so bleibt nur die Annahme, daß sie durch die natürliche Beschaffenheit des Menschen bedingt ist. Führt sie aber dann nicht, gleichsam auf einem Umwege, doch auf Gott als den Schöpfer zurück? Und wenn die Beschaffenheit des Menschen seine künftigen Handlungen mit Notwendigkeit vorausbestimmt, wie kann dann noch von religiöser Freiheit und Verantwortlichkeit die Rede sein?

„Das göttliche unbedingte Vorhersehen der freien Handlungen", sagt Rothe[1]), „hebt bei Wesen, wie das menschliche Geschöpf vor seiner sittlichen Vollendung, notwendig ihre Freiheit auf. Man darf nicht vergessen, daß es sich hier überall um solche persönliche Wesen handelt, in welchen die Freiheit noch nicht mit der Notwendigkeit identisch geworden, in welchen also schlechterdings noch irgend ein Maß von Willkür ist. Ein freies Wollen eines solchen Wesens, das sich mit unbedingter Gewißheit voraussetzen läßt, das ist eben kein wirklich freies. Weiß Gott zum voraus auf untrügliche Weise alle Handlungen der Menschen, so müßten diese auch zum voraus gewiß sein. Denn das Freie, sofern es als willkürliches Freies gedacht wird, kann eben als solches schlechterdings nicht auf infallible Weise vorausgewußt werden."

Und Güttler führt aus[2]): „Wir können uns von einem Vorauswissen zukünftig bedingt freier Handlungen keinerlei Vorstellungen bilden, und müssen uns entweder zum Mysterium der überzeitlichen Vorsehung flüchten, oder aber das Vorauswissen der Zukunft auf die notwendigen organischen Vorgänge beschränken,

---

[1]) Rothe, Dogmatik. Herausgegeben von Schenkel, I. Heidelberg 1870, S. 111.

[2]) Güttler, Wissen und Glauben. München, 2. Aufl. 1904, S. 179.

jene der außergöttlichen bedingt freien sittlichen Handlungen aber ausnehmen [1])".

Eine Lösung stellt also zwar jene Auffassung dar, aber die Lösung ist doch keine befriedigende, weil sie eine Unbegreiflichkeit bedeutet. Vom menschlichen Standpunkt aus erscheint es in der That nicht faßbar, wie eine alles Künftige umfassende Allwissenheit Gottes mit der Freiheit verträglich sein soll. Das menschliche Denken wird nie darüber hinwegkommen können, daß, wenn alles von Gott vorhergewußt war, es auch im Voraus bestimmt gewesen sein muß. Eine Sachlage, bei welcher Gott die Handlungen der Menschen voraus weiß und diesen doch dabei Freiheit gewahrt bleibt, erscheint für den menschlichen Verstand nicht faßbar. Wir sind allenfalls im Stande, zu ahnen und zu fühlen, daß ein solcher Sachverhalt bestehen könne, ihn zu verstehen und zu begreifen, vermögen wir aber nicht. Stehen wir hier vor einer Thatsache, so ist den vielen Rätseln des Lebens ein neues hinzugefügt, dem gegenüber wir uns mit der Einsicht bescheiden müssen: ignoramus et ignorabimus.

Die Unbegreiflichkeit der Lösung wird auch von der Theologie anerkannt, aber zugleich darauf hingewiesen, daß es sich in diesem Falle nicht anders verhält, wie in vielen andern Dingen der Religion, und daß wir hier eben vor einem Geheimnis, einem Rätsel stehen, dessen Aufklärung über die Macht der menschlichen Vernunft hinausreicht [2]). Es ist ein gutes Recht der theologischen

[1]) Wobbermin, Theologie und Metaphysik, S. 230. „Hat Gott von vornherein alle freien Entscheidungen der vernunftbegabten Kreaturen vorausgewußt, sind sie alle schon im Weltplan berücksichtigt und im voraus kompensiert, dann gelangt man konsequent zu der Betrachtung der Welt als eines ein für allemal aufgezogenen Uhrwerks." — „Die Freiheit des bewußten Wollens der Kreatur behält selbst für Gott noch etwas Unberechenbares übrig." Portig, Die Grundzüge der monistischen und dualistischen Weltanschauung. S. 73.

[2]) Frank, S. 254: „Ob nun die menschliche Vorstellung an dieses, was sich gemäß unseren Voraussetzungen als denknotwendig herausgestellt hat, heranreicht, darauf kommt für die Entscheidung der Frage sehr wenig an, zumal doch die Dinge desfalls hier nicht wesentlich anders liegen als bei der Vorstellbarkeit etwa der göttlichen Ewigkeit oder Allgegenwart oder Selbstsetzung." v. Oettingen, S. 254: „Unbegreiflich mag uns hier vieles bleiben,

Wissenschaft, die Lösung eines Problems in dem Gebiete jenseits der menschlichen Erfahrung und Erkenntnis zu suchen, also eine Unbegreiflichkeit als Lösung hinzunehmen. Dem religiösen Bedürfnis, das sich auch sonst vor den Glauben anstatt des Wissens gestellt sieht, kann eine solche Lösung genügen, das verstandesmäßige Bedürfnis nach Erkenntnis vermag sie nicht zu befriedigen. Dieses drängt vielmehr dahin, wo immer noch eine Erklärung als Ausweg sich zeigt, es mit dieser zu versuchen. Und in der That erscheint hier ein solcher möglich durch die Annahme einer Selbstbeschränkung Gottes hinsichtlich seines Vorauswissens. Diese Selbstbeschränkung bedeutet dann, daß Gott zwar den Verlauf der Welt im allgemeinen vorhersieht, die freien Handlungen der Menschen jedoch nur als mögliche kennt und sie daher nicht vorher im einzelnen weiß.

„Das Freie kann," so führt Rothe aus, „sofern es als willkürlich Freies gedacht wird, nicht auf infallible Weise vorausgewußt werden. Deshalb schmälert es auch nicht im mindesten die wahre Absolutheit des Wissens Gottes, wenn man ihm ein schlechterdings sicheres Vorherwissen auch der freien Handlungen der noch nicht vollendeten Geschöpfe abspricht [1])."

Und Güttler erklärt [2]): „In Bezug auf die freien sittlichen Handlungen kann es sich nur um ein Vorauswissen aller denkbar möglichen Entscheidungen handeln. Nun hat aber das rein Mögliche kein Sein, es steht daher auch in keiner realen Beziehung zu Gott, d. h. wir können im Wesen des freien Willens ebenso eine Selbstbeschränkung des göttlichen Vorauswissens erblicken, wie in

---

weil wir als an Zeit und Raum gebundene Menschen die ethisch motivierte Eigenart des göttlichen und ewigen Allwissens uns schwer vorstellen können." Gutberlet: „Durch die Unzulänglichkeit der zahlreichen, durch Jahrhunderte hindurch mit dem größten Scharfsinn versuchten Erklärungen wird uns der Gedanke nahe gelegt, daß es die Vernunft hier mit einem wahren Geheimnis zu thun hat, dessen Dunkel sie im Diesseits nie ganz aufzuhellen im Stande sein dürfte." Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie, Bd. VIII, Mainz 1897, S. 476; Heinrich, Lehrbuch der katholischen Dogmatik, bearbeitet von Huppert, I, Mainz 1898, S. 128.

[1]) Rothe, Dogmatik, I, 113.

[2]) Güttler, Wissen und Glauben, S. 179.

der Thatsache desselben eine Beschränkung der göttlichen Allmacht liegt[1])."

James spricht sich dahin aus, man dürfe annehmen, daß Gott die Welt nicht nur mit Wirklichkeiten, sondern auch mit Möglichkeiten ausstatte. Dann könne der Lauf der Welt thatsächlich unbestimmt sein, und der Schöpfer brauche selbst nicht alle Einzelheiten der Wirklichkeit vor ihrem Eintritt zu kennen, und dennoch könne das Ende aller Dinge so ausfallen, wie er es von Ewigkeit her vorausbestimmt hat[2]).

Diese Auffassung hat den Vorzug, daß sie die Vorstellung des Verhältnisses zwischen Allwissenheit und Freiheit uns näher rückt, und sie wird gestützt durch die Behandlung des Problems der göttlichen Allmacht. Wenn eine Selbstbeschränkung Gottes in Betreff seiner Allmacht zulässig erscheint und von der Theologie unbedenklich angenommen wird, so liegt kein Grund vor, nicht auch hinsichtlich der Allwissenheit eine solche Selbstbeschränkung zuzulassen, ja sie erscheint geradezu als eine Konsequenz jener: Wenn Gott freie Menschen geschaffen hat, so liegt in dieser Freiheit die Möglichkeit eines anders Könnens, und diese wäre keine solche, wenn das Verhalten des Menschen schon im Voraus gewußt wäre und demgemäß als bereits feststehend angesehen werden muß. Und wenn es keinen Widerspruch gegen den Gottesbegriff enthält, eine Be-

---

[1]) Wobbermin, Theologie und Metaphysik, S. 229, nimmt eine Begrenzung des Vorauswissens dahin an, daß Gott ein Wissen hat von allem, was seine Zweckabsichten berührt. — Dann bleibt aber gerade hinsichtlich des religiösen Verhaltens der Menschen das göttliche Vorauswissen bestehen. — Wobbermin stimmt zu Graue: Selbstbewußtsein und Willensfreiheit. Berlin 1904, S. 139.

[2]) James, Der Wille zum Glauben. Stuttgart 1899, S. 160, 162. Er sucht seine Auffassung, sie auf menschliche Verhältnisse übertragend, durch ein Analogiebeispiel zu veranschaulichen: „Angenommen, zwei Personen sitzen beim Schachspiel, der eine ein Neuling, der andere ein erfahrener Spieler. Der letztere hat die Absicht, jenen zu schlagen. Er kann nun die einzelnen thatsächlichen Züge seines Gegners nicht genau voraussehen. Er kennt jedoch alle Züge, die ihm überhaupt möglich sind, und er weiß im Voraus, wie er einen jeden derselben durch einen eigenen Zug, der ihn selbst dem Siege näher bringt, zu erwidern hat. Und unfehlbar tritt sein Sieg ein, gleichviel nach was für einem Ummwege, in der einen vorausbestimmten Form, daß der König seines Gegners dem Schach-Matt verfällt."

schränkung der göttlichen Allmacht anzunehmen, weil sie sich als Selbstbeschränkung darstellt, so gilt das Gleiche auch von der Allwissenheit. Wenn Gott nicht alles vorherbestimmt, aber gleichwohl es vermöge seiner Allmacht könnte, weshalb sollte er nicht kraft eigenen Ratschlusses darauf verzichten können, alles im Voraus zu wissen? Lassen die Attribute Gottes eine Einschränkung in Betreff des Wirkens zu, so auch hinsichtlich des Wissens.

Noch an einer anderen Stelle beschäftigt die Frage der Freiheit die Theologie, bei der Lehre von der Gnade. Während aber bei der Untersuchung des Verhältnisses der Freiheit zu Gottes Allmacht und Allwissenheit zur Beantwortung steht, ob überhaupt Freiheit möglich sei, handelt es sich hier bloß darum, ob der Mensch die Fähigkeit zur sittlichen Freiheit besitzt. Das Problem ist also an dieser Stelle ein nicht so umfassendes, aber freilich, was ihm an Ausdehnung abgeht, wird aufgewogen durch seine Intensität. Steht doch die für den Menschen bedeutsamste Frage, die nach seiner Fähigkeit zum Seelenheil, zur Prüfung.

Die Vorherbestimmung, mit der wir es hier zu thun haben, erscheint in der Gestalt der Prädestinationslehre, wie sie namentlich von Augustin — und zuerst auch von Luther — vertreten worden ist, der den von Gott erwählten Menschen durch die unwiderstehlich wirkende Gnade zum Heil geführt sein läßt und außerhalb der Gnade völlige Unfreiheit zum Guten annimmt. Diese Auffassung beruht auf einem tiefen religiösen Gefühl, insofern der Mensch alles Gott verdanken soll und seiner Gnade, nichts aber der eigenen Kraft, zu deren sittlicher Gestaltung er vielmehr von sich aus nicht das Vermögen besitzt. Sie stellt die denkbar höchste religiöse Anforderung an die menschliche Eigenliebe, das Postulat der Erkenntnis, nichts aus sich zu können, die Erlösung nicht der eigenen Kraft, sondern ausschließlich der göttlichen Gnade zu danken.

Allein, so hoch man auch die religiöse Bedeutung dieser Lehre bewerten mag, auch in dieser Gestalt erheben sich die Bedenken, welche überhaupt gegen eine Vorausbestimmung geltend zu machen sind. Sie vernichtet gleichfalls Freiheit und Verantwortlichkeit. Führt eine von Gott geordnete Notwendigkeit den einen zum Heil und den andern zum Verderben, so entfällt jede Möglichkeit einer Selbst-

bestimmung, und damit auch von Freiheit und Verantwortlichkeit. Soll von dieser die Rede sein, so muß ein gewisses Mindestmaß von Selbständigkeit dem Menschen gewahrt bleiben.

In richtiger Erkenntnis dieser Sachlage hat daher auch die Theologie in ihren Hauptrichtungen die Lösung des Konflikts zwischen Freiheit und göttlicher Gnade darin gesucht, daß sie doch ein gewisse Selbständigkeit, eine Aktivität des Menschen annimmt. Sind auch über das Maß dieser Aktivität die Meinungen geteilt, so herrscht doch in der Anerkennung derselben Übereinstimmung, und damit erscheint der Weg offen, der zur Versöhnung von Freiheit und göttlicher Gnade führt.

„Es ist die Aktivität des Berufenen, lehrt Frank, welche aus dieser Gabe der Gnade hervorgeht, nicht sowohl eine mitwirkende, als eine wirkende; der Mensch ist es, der nur seine Kraft, die Gott verliehen, einsetzt, um des dargebotenen Heiles teilhaftig zu werden, — es ist ganz und gar menschliches Thun, unbeschadet dessen, daß es ganz und gar göttlicher Wirkung zu danken ist [1]).“

„Grade dadurch, so führt Martensen aus, unterscheidet sich die Gnade von der bloßen Allmacht, daß sie nicht unwiderstehlich wirkt, sondern die menschliche Freiheit achtet, ihr ein Moment der Wahl, der Entscheidung überläßt. Gratia trahit, non cogit. Es ist die immanente Gnade in der gefallenen Menschennatur, daß die Freiheit sich der entgegenkommenden Gnade hingeben kann [2]).“

Luthardt spricht sich dahin aus, daß die Einwirkung der Gnade dem Menschen die Selbstentscheidung möglich macht. „Daß der Mensch sich verneint und fahren läßt“, — sagt er weiterhin, — „um Gott zu bejahen und zu ergreifen, wie er sich ihm in der Heilsgnade darbietet, — das ist der entscheidende sittliche Akt des menschlichen Willens, mit welchem die Gnade der Einwirkung ihre Absicht und ihr Ziel erreicht [3]).“

Heinrich, den Standpunkt der katholischen Theologie vertretend, lehrt, daß, wenn auch die Gnade wirksam ist und der

[1]) Frank S. 320.

[2]) Martensen S. 336.

[3]) Luthardt, Die Lehre vom freien Willen und sein Verhältnis zur Gnade. Leipzig 1863, S. 463, 465. Vgl. auch Kompendium der Dogmatik, S. 182.

Wille der Gnade folgt, der Wille dieses mit voller Freiheit und ohne jegliche Notwendigkeit will, der Mensch daher nur kraft der Gnade, aber durch seinen freien Willen wirkt[1]). — Ebenso führt Linsemann aus: „Die sittliche Erneuerung und Wiedergeburt vollzieht sich in steter Wechselwirkung zwischen der göttlichen Gnade und der freien sittlichen Thätigkeit des Menschen[2])."

So ist es der Theologie gelungen, für ihr Gebiet das Freiheitsproblem zu lösen. Ihr Wegweiser auf der Bahn, die sie dabei beschreitet, ist die Überzeugung von der Unentbehrlichkeit der Freiheit als Voraussetzung religiöser Verantwortlichkeit. In dem sie beschäftigenden Konflikt betrachtet sie daher die menschliche Freiheit als den festen Punkt, von dem ausgehend zu prüfen ist, ob die ihr entgegenstehenden theologischen Lehren nicht eine Auffassung zulassen, welche den Widerstreit beseitigt. Und sie findet in der That die Lösung in einer Modifikation ihrer Anschauungen von den Eigenschaften Gottes und von seiner Gnade zu Gunsten der Freiheit. Diese Methode der Behandlung des Freiheitsproblems ist es, welche dem Verhalten der Theologie eine Bedeutung verleiht, die über das Gebiet ihrer Wissenschaft hinausreicht.

Zweites Kapitel.

Der philosophische Determinismus.

§ 1. 1. Die Grundlagen.

Nachdem die Theologie die für sie bestehenden Schwierigkeiten in der einen oder andern Weise beseitigt hat, liegt heutzutage der Schwerpunkt des Interesses an der Frage nach der menschlichen Freiheit in den logischen Bedenken, welche die ausnahmslose Gültigkeit des Kausalgesetzes hervorruft, und die in weitem Umfange zur Verneinung der Willensfreiheit führen. Was der Theologie

---

[1]) Heinrich, Lehrbuch der katholischen Dogmatik. Mainz 1899, II, 1 S. 519, 523.

[2]) Linsemann, Lehrbuch der Moraltheologie. Freiburg i. Br. 1878, S. 187.

in einer ihrem Wesen entsprechender Weise gelungen ist, der Nachweis der Vereinbarkeit einer von Gott geordneten Gesetzmäßigkeit des Geschehens mit der Freiheit des Menschen, also die Überwindung der Schwierigkeit, gesetzliche Notwendigkeit und Freiheit zu versöhnen, das will der Philosophie nicht gelingen. Die Sachlage ist dabei freilich für die philosophische Forschung eine viel ungünstigere als für die theologische. Diese vermag, ohne mit ihren Aufgaben in Widerspruch zu treten, wie bei anderen Fragen der Religion, so auch hier an einer bestimmten Stelle, an der Grenze menschlicher Erkenntnis Halt zu machen. Für sie bedeutet eine Unbegreiflichkeit als Lösung immerhin noch eine methodisch zulässige Lösung, für die Philosophie ist sie es nicht. Will diese nicht ihrem eigensten Wesen untreu werden, so muß ihr Bestreben immer darauf gerichtet sein, eine Lösung zu finden, welche den Anforderungen des Denkens Genüge leistet. Sie hat also entweder das Nebeneinanderbestehen von Freiheit und Kausalgesetz begreiflich zu machen, oder, wenn sie dazu nicht im Stande ist, lediglich das eine Prinzip festzuhalten unter Preisgabe des andern. Sie muß also entweder klarstellen, daß die Antinomie zwischen Freiheit und Kausalgesetz in Wahrheit keine Antinomie ist, oder dieselbe dadurch beseitigen, daß sie das eine Element in ihr, sei es die Freiheit, sei es das Kausalgesetz, zu Gunsten des andern fallen läßt.

Die verschiedene Art und Weise, wie die Lösung des Problems versucht worden ist, spiegelt sich wieder in den verschiedenen Richtungen, welche man in der Freiheitslehre zu unterscheiden pflegt. In der Hauptsache stehen sich der Determinismus und Indeterminismus gegenüber, von denen der erstere die völlige kausale Bedingtheit des menschlichen Willens lehrt und damit wahre Freiheit preisgibt, während der letztere gerade die Wirklichkeit derselben behauptet.

Innerhalb der beiden Richtungen werden dann noch eine absolute und eine relative Gestalt der Lehre unterschieden. Der absolute Indeterminismus behauptet die völlige Unbedingtheit des menschlichen Willens, faßt denselben mithin in Gestalt der Willkür auf, losgelöst von jeder Beziehung auf das Kausalgesetz, während der relative Indeterminismus die Herrschaft des

Kausalgesetzes über den Willen anerkennt, dennoch aber Freiheit annimmt, indem er nur die Notwendigkeit des Geschehens, nicht auch seine Gesetzmäßigkeit verneint.

Ebenso werden der absolute und der relative Determinismus einander gegenübergestellt, beide die völlige kausale Bedingtheit des menschlichen Willens lehrend, von denen aber der letztere doch in einem bestimmten Sinne an einer Freiheit festhalten zu können glaubt, während der erstere die Freiheit völlig leugnet.

Es erscheint indessen zutreffender, statt von einem absoluten und relativen, von einem radikalen und einem gemäßigten Determinismus zu reden; denn nicht darin liegt der Unterschied zwischen beiden, daß der relative Determinismus dem menschlichen Willen nicht eine vollständige, sondern nur eine gewisse Bedingtheit zuspricht, sondern vielmehr darin, daß er nicht gewillt ist, dem radikalen Determinismus zu den äußersten Grenzen der deterministischen Lehre zu folgen und namentlich nicht wie dieser Freiheit und Verantwortlichkeit verwirft, sondern an ihnen, wenn auch in deterministischer Färbung, festhält. Die gemäßigten Deterministen sind im Grunde nicht Feinde der Freiheit als solcher, sondern nur Gegner einer gesetzlosen Freiheit, wie der Indeterminismus nach ihrer Auffassung sie verteidigt.

Hiernach gewinnt es den Anschein, als ob der Unterschied zwischen relativem Indeterminismus und relativem Determinismus im Grunde genommen gar nicht so groß sei. Beide halten fest sowohl am Kausalgesetz, wie an Freiheit und Verantwortlichkeit. Jener konzediert gleichsam diesem die Herrschaft des Kausalgesetzes für den menschlichen Willen, dieser jenem die Anerkennung von Freiheit und Verantwortlichkeit. In Wirklichkeit trennt jedoch eine tiefe Kluft beide Anschauungen voneinander: der relative Determinismus unterstellt den Willen des Menschen dem Gesetze der Notwendigkeit, der relative Indeterminismus dem Gesetze wahrer Freiheit.

Stellt man diesen für das Freiheitsproblem entscheidenden Gesichtspunkt in den Vordergrund, so ergibt sich folgende Gruppierung:

Als Indeterministen sind aufzufassen alle Anhänger wahrer Freiheit, d. h. alle diejenigen, die den Willen des Menschen nicht

dem Prinzip der Notwendigkeit, sondern dem der Freiheit unterstellen, also sowohl diejenigen Indeterministen, welche die Existenz der Freiheit in der Erscheinungswelt annehmen und das Kausalgesetz mit ihr verträglich halten, als auch diejenigen, welche mit Kant zwar den Menschen als Glied der Erscheinungswelt dem Kausalgesetz und damit der Herrschaft der Notwendigkeit unterwerfen, aber doch im Reiche des Seins wahre Freiheit bestehen lassen. Maßgebend für den Standpunkt des Indeterminismus ist also nicht, wie die Deterministen meinen, die Verneinung kausaler Gesetzmäßigkeit, sondern die Auffassung, daß für den menschlichen Willen, sei es neben dem Kausalgesetz, sei es innerhalb seines Herrschaftsgebietes, Freiheit, nicht Notwendigkeit besteht.

Deterministen sind dagegen alle, welche die menschlichen Willensentschlüsse und Handlungen dem Prinzipe der Notwendigkeit unterstellen, mögen sie die Freiheit völlig ausschließen, oder wie die Vertreter der gemäßigten Richtung, auf jener Basis eine Freiheitslehre aufzubauen bemüht sein.

Sieht man vom radikalen Determinismus ab, der nur wenig Anhänger zählt, so stehen sich im wesentlichen zwei Richtungen gegenüber: der relative Indeterminismus und der relative Determinismus. Beide Standpunkte bieten dem Gegner eine Angriffsseite dar: Der Indeterminismus mit der Auffassung einer Vereinbarkeit von Freiheit und Gesetzmäßigkeit, der Determinismus durch die Behauptung, Verantwortlichkeit sei trotz Notwendigkeit des Geschehens möglich. Jede von beiden Richtungen hat daher, will sie über ihren Gegner zum Siege gelangen und allgemeine Anerkennung finden, die Aufgabe, ihre gefährdete Position zu verteidigen: der Indeterminismus, indem er beweist, daß Freiheit nicht Kausallosigkeit, also Gesetzlosigkeit bedeutet, der Determinismus, indem er den Nachweis führt, daß auch auf der Basis der Notwendigkeit die Annahme von Freiheit und Verantwortung sich rechtfertigen läßt.

Zwei Momente sind es also, die für die Frage nach der Willensfreiheit eine grundlegende Bedeutung besitzen: die Gesetzmäßigkeit des Geschehens und die Notwendigkeit desselben.

Nichts ist nun verhängnisvoller für den Gang gewesen, welchen

die Behandlung des Freiheitsproblems in der philosophischen Wissenschaft genommen hat, als die Annahme, daß die Gesetzmäßigkeit des Geschehens die Freiheit ausschließe und daher Freiheit mit Gesetzlosigkeit zusammenfalle. Ursächlichkeit des Geschehens und Notwendigkeit desselben werden als identisch hingestellt. Ein zureichender Grund des Geschehens bedeute seine Notwendigkeit, und dementsprechend ein nicht notwendiges Geschehen die Kausallosigkeit desselben. Ursächliches Geschehen ist notwendiges Geschehen, freies Geschehen ist ursachloses Geschehen. Das ist der Grundton, auf den alle deterministischen Theorien gestimmt sind und der in zahlreichen Variationen wiederklingt. Da das Kausalgesetz die Notwendigkeit alles Geschehens zur Folge habe, so soll der Indeterminismus, wenn er die Notwendigkeit der Willensentschlüsse verneint, auch die Kausallosigkeit derselben behaupten. Weil der Indeterminismus die Notwendigkeit der menschlichen Willensentschlüsse bestreitet, wird ihm zur Last gelegt, er leugne auch ihre Gesetzmäßigkeit[1]). Damit verschiebt sich indessen der status rei et controversiae. Der wahre Gegensatz zwischen Indeterminismus und Determinismus ist der von Freiheit und Notwendigkeit[2]).

Die Deterministen ersetzen ihn durch einen andern, durch den von Freiheit und Gesetzmäßigkeit. Determinismus soll sein

---

[1]) Auf der Verwechselung von Freiheit und Gesetzlosigkeit beruht auch die Lösung des Problems des Verhältnisses von Kausalität und Freiheit, welche Cornelius aufstellt: „Vor unserem Begreifen der Erscheinungen," sagt er, „sind diese nicht als kausal bedingt, sondern als frei zu betrachten; erst unser begriffliches Denken verknüpft sie zu dem gesetzmäßigen Kausalzusammenhange." Einleitung in die Philosophie. Leipzig 1903, S. 333.

[2]) „Das höchste und schwierigste Problem der Metaphysik liegt in der Bestimmung des Verhältnisses, in welchem die Notwendigkeit als Leitfaden aller Erkenntnis des Seienden zu der Freiheit steht, welche das subjektive Postulat des bewußten Wollens ist." Sigwart, Logik, 3. Aufl., II, 764, 774. — Der springende Punkt in dem Streit mit dem Determinismus liegt darin, ob überhaupt bestimmende Gründe auf den Geist einwirken, sodann, ob sie so einwirken, daß der Geist eine selbständige Auswahl zu treffen vermag . . ., oder so, daß er sich leiten lassen muß. Seitz, Willensfreiheit und moderner psychologischer Determinismus. Köln a. Rh. 1902, S. 6.

die Anerkennung der Gesetzmäßigkeit der menschlichen Willensentschlüsse und Handlungen, Indeterminismus dagegen die Lehre von der Ursachlosigkeit und mithin der Gesetzlosigkeit derselben.

Die verschiedene Fragestellung erklärt auch die verschiedene Bewertung, welche dem Problem der Willensfreiheit zu Teil wird. Sie läßt die Thatsache verständlich erscheinen, daß manche Deterministen demselben nur eine nebensächliche Bedeutung zuerkennen. Weil die Auffassung des Problems selbst eine andere ist, gehen auch die Meinungen über seine Tragweite auseinander. Für den Deterministen, der den Gegensatz von Gesetzmäßigkeit und Gesetzlosigkeit vor Augen hat, bedeutet dasselbe eigentlich gar keine Streitfrage mehr; denn wissenschaftlich erscheint die kausale Gesetzmäßigkeit des Weltlaufs, mithin die Notwendigkeit desselben als einzig mögliche Auffassung, und ob man auf dieser Grundlage einen Freiheitsbegriff aufstellen will oder nicht, ist von mehr nebensächlicher Bedeutung. Für den Indeterministen hingegen, dem Freiheit oder Notwendigkeit der menschlichen Handlungen den Kernpunkt des Streites darstellt, ist die Frage von größter Tragweite, Freiheit erscheint ihm unentbehrlich, um der eigenartigen Stellung des Menschen in der Welt gerecht zu werden. So wird in der That, richtig gefaßt, die verschiedene Stellung zum Freiheitsproblem zu einem Gegensatz der Weltanschauung: Freiheit oder Notwendigkeit als Leitstern für die menschlichen Willensentschlüsse und Handlungen.

Die Art und Weise nun, wie der Determinismus das Problem auffaßt, indem er dasselbe auf den Gegensatz von Gesetzmäßigkeit und Gesetzlosigkeit zurückführt, verschafft ihm eine äußerst günstige Position. In der That hat nichts so viele Forscher sowohl im Reiche philosophischer Meditation als auch auf dem Gebiete der Einzelwissenschaften, namentlich der Naturwissenschaft und selbst der Jurisprudenz dem Determinismus zugeführt und die Reihen seiner Anhänger verstärkt, als die Ansicht, daß freie Kausalität gleichbedeutend sei mit kausallosem Geschehen. Wer genötigt zu sein glaubt, sich die Freiheit nicht auch ihrerseits durch Gesetz geleitet vorzustellen, sondern nur vom Zufall bewegt und daher

„nach Art einer fehlgegangenen Rakete agierend", — für den erscheint es unmöglich, sich mit derselben zu befreunden[1]).

Es darf dabei angenommen werden, daß Viele, ja vielleicht die Meisten, die sich gezwungen sehen, den Determinismus anzuerkennenen, weit eher geneigt wären, die für das Dasein der Freiheit sprechenden Gründe als beweisend zu betrachten, wenn ihnen die Möglichkeit, daß Freiheit bestehe, beweisbar erschiene. Da aber im Hinblick auf das Kausalgesetz diese Möglichkeit als ausgeschlossen erachtet wird, so verlieren auch die positiven, thatsächlichen Momente, welche zu Gunsten der Existenz der Freiheit sprechen, in ihren Augen an Beweiskraft. Weil Freiheit nicht sein kann, vermögen sie sich nicht davon zu überzeugen, daß sie wirklich ist. Vor die Alternative gestellt, auf die Gesetzmäßigkeit des Geschehens zu verzichten und den Lauf der Welt als blindes Spiel regellos wirkender Kräfte zu betrachten, oder die Freiheit preiszugeben, erscheint die Wahl nicht zweifelhaft, die Wagschale sinkt zu Ungunsten der Freiheit.

Freilich, erwägt man, daß in uns allen das Gefühl der Freiheit lebt, so ist es eine seltsame Sachlage, welche durch die Preisgabe der Freiheit entsteht. Die Ergebnisse des Denkens erscheinen höher eingeschätzt als die Wirklichkeit in uns, die Forderungen des Verstandes werden über die Thatsachen unseres Bewußtseins gestellt.

Vom Standpunkte der Identifizierung des freien Geschehens mit einem ursachlosen führt nun der Determinismus den Kampf gegen den Indeterminismus, indem er ihm alle Konsequenzen vorhält, welche für die Beurteilung des Laufes der Welt entstehen müssen, wenn man das Gesetzlose, den Zufall, zum Herrscher in derselben erhebt: die Beseitigung aller Gesetzmäßigkeit in den Naturvorgängen und nicht minder in den menschlichen Handlungen, die Unmöglichkeit einer Vorausberechnung des Künftigen und mithin einer Beherrschung der Natur, die Unmöglichkeit für Recht und Moral, durch ihre Vorschriften auf den Menschen motivierend und sein Verhalten

---

[1]) Die Stärke des deterministischen Gefühls liegt in der Abneigung gegen den Begriff des Zufalls. James, Der Wille zum Glauben, deutsch von Lorenz. Stuttgart 1899, S. 129.

regelnd einzuwirken — also die Lösung aller Ordnung in Natur- und Geisteswelt, das Chaos. Mit diesem Schreckbild seiner Konsequenzen meint man dann dem Indeterminismus den Boden unter den Füßen entzogen zu haben.

Der Angriff verfehlt indessen sein Ziel; denn dem heutigen Indeterminismus liegt nichts ferner, als die Geltung des Kausalgesetzes zu leugnen und das menschliche Handeln nicht dem Gesetze, sondern dem Zufall zu unterstellen. Er ist vielmehr der Meinung, daß gesetzmäßiges Geschehen und notwendiges Geschehen voneinander zu trennen sind, und verneint daher wohl die Notwendigkeit der menschlichen Handlungen, nicht aber auch ihre Gesetzmäßigkeit. Vielleicht hat er hierin Unrecht, vielleicht sollte er die Herrschaft des Kausalgesetzes für den freien Willen leugnen und demgemäß die Konsequenzen ziehen, welche der Determinismus ihm vorhält, — Thatsache ist, daß er das nicht thut, und er findet die Berechtigung hierzu in dem Glauben an die Möglichkeit einer Versöhnung von Freiheit und Kausalgesetz.

Die Auffassung der indeterministischen Lehre seitens der Deterministen beruht auf folgender Argumentation: Ein freier Wille ist ein dem Kausalgesetz nicht unterworfener, also ein Wille, der nicht wie andere Erscheinungen ein Glied einer Ursachenreihe bildet, sondern Ursache ist, ohne Wirkung zu sein. Freies Wollen ist Wollen ohne Ursache, unabhängig von allem Vorhergegangenen [1]).

Diese Auffassung des Indeterminismus widerspricht indessen vollständig dem wirklichen Standpunkt seiner Vertreter.

1. Der Indeterminismus behauptet nicht, daß der Willensentschluß ohne Ursache, also ohne zureichenden Grund entsteht, sondern erkennt auch für ihn die Herrschaft des Kausalgesetzes an. Er verneint also nur die Notwendigkeit als Prinzip für den freien Willen [2]).

---

[1]) Höffding, Ethik, 2. Aufl. der deutschen Ausgabe nach dem Dänischen von Bendixen, Leipzig 1901, S. 97.

[2]) Binding, Die Normen und ihre Übertretung, II. Leipzig 1877, S. 10: „Auch die sogenannte freie Handlung unterliegt also jedenfalls, von dem Zeitpunkt des entstandenen Motivs an bis zu ihrem Ende, der Herrschaft des Satzes vom zureichenden Grunde, ja auch die Entstehung des Motivs selbst

Hierin sind alle Indeterministen einig. Verschieden ist unter ihnen bloß die Art und Weise, wie sie sich das Nebeneinander-

---

steht völlig unter dessen Botmäßigkeit. Allein der für den einen oder andern Reiz ausschlaggebende Faktor, wie man ihm auch Namen geben mag, spottet dieser Herrschaft."

R. Löning, Grundriß des Strafrechts. Frankfurt a. M. 1885, S. 24: „Freiheit des Willens, d. h. Abwesenheit des zwingenden, nezessitierenden, den Entschluß und darnach das Wollen selbst mit Notwendigkeit bewirkenden Momentes."

Gutberlet, Die Willensfreiheit und ihre Gegner. Fulda 1893, S. 8: „Es ist irrig, daß die Verteidiger der Freiheit sie als Kausalfreiheit fassen." —

Mach, Die Willensfreiheit des Menschen. Neue Ausgabe. Paderborn 1894, S. 140. „Freies Wollen ist nie ursachlos, vielmehr stets auf Motiven beruhend, und eben nur dadurch ausgezeichnet, daß das Ich die Entscheidung freithätig fällt und so gewissermaßen das letzte Wort spricht."

Kahnis, Die natürliche Freiheit des Menschen. Leipzig 1895, S. 16 „Es wird von der Freiheitslehre keineswegs ein ursachloses Geschehen gefordert."

Luthardt, Kompendium der theologischen Ethik. Leipzig, 2. Aufl. 1898: „Motive heben die eigene Selbstbestimmung, also die Freiheit nicht auf."

Berner, Wie kommt es, daß Adolf Merkel im Strafrecht den Determinismus vertritt? Berlin 1900, S. 10: „Ein Wollen ohne Motive gibt es freilich nicht, aber bei der Entscheidung über Gut und Böse herrscht Wahlfreiheit."

Siebeck: „Das Hervortreten der sittlichen Entscheidung ist ... ein Akt, der lediglich vom Innern der Persönlichkeit selbst herstammt, und von den gegebenen Bedingungen, Motiven u. dgl. zwar veranlaßt, aber nicht erzwungen ist." Zeitschr. f. Philosophie u. philos. Kritik. Bd. 118 (1901) S. 54.

Birkmeyer, Encyklopädie der Rechtswissenschaft. Berlin 1901, S. 1052: „Die Willensfreiheit besteht in der Freiheit der Motivbildung."

Kohler, Einführung in die Rechtswissenschaft. Leipzig 1902, S. 136: „Der freie Wille ist etwas Unendliches, das zwar nicht kausallos ist, aber doch anderer kausaler Gesetzmäßigkeit unterliegt als das Endliche."

Beling, Grundzüge des Strafrechts. 2. Aufl. Jena 1902, S. 48: „Freie Willensentschließung und Motive bringen die Handlung hervor."

Seitz, Willensfreiheit und moderner psychologischer Determinismus. Köln a. Rh. 1902, S. 122: „Der Wille kann nie ohne Motive handeln."

Natorp, Philosophische Propädeutik. Marburg 1903, S. 36: „Die Freiheit besagt nicht, daß der Wille des Menschen als ein Geschehen in der Zeit betrachtet, ... von dem Grundsatz der Verursachung ausgenommen wäre."

Güttler, Wissen und Glauben. 2. Aufl. München 1904, S. 170: „Keine Handlung erfolgt ohne ein kausal bestimmendes Motiv, daran haben wir festzuhalten; dagegen ist fraglich, auf welche Weise das Motiv bestimmend wirkt." — S. 173: „Der Satz, alles was geschieht, hat seine Ursache,

bestehen des Kausalgesetzes und der Freiheit vorstellen. Ein Teil weist nach dem Vorgang von Kant und Schopenhauer jedem von beiden ein besonderes Herrschaftsgebiet zu, dem Kausalgesetz die Erscheinungswelt, der Freiheit das Reich des Seins, und unterstellt zwar einerseits den Menschen als Glied der Erscheinungswelt der strengsten Determiniertheit, andrerseits aber als zugehörig zum Reiche des Seins dem Prinzip der Freiheit. Andere hingegen sind

---

erleidet keine Ausnahme, er gilt für die Welt des Geistes wie für die Welt der Sinnlichkeit." —

Kuhlenbeck, der auf dem Standpunkt der Entwicklungslehre steht, zugleich aber an der Freiheit festhält, äußert sich dahin: „Kausalität und Freiheit schließen einander nicht aus." Die natürlichen Grundlagen des Rechts und der Politik. Eisenach 1904, S. 12, 194. —

Vgl. auch Bolliger, Die Willensfreiheit. Berlin 1903, S. 62. Nagler, Die Teilnahme am Sonderverbrechen. Leipzig 1903, S. 139. Otto, Ist der Mensch frei? Stuttgart 1903, S. 3, 11.

Eucken, Geistige Strömungen der Gegenwart. 2. Aufl. Leipzig 1904, S. 372.

Lang, „Der Satz vom Grunde, den wir den Lebensnerv des wissenschaftlichen Operierens genannt haben, verlangt nicht, daß alles und jedes einen nötigenden Grund habe; auf das Gebiet des menschlichen Willens angewandt, verlangt dieser Satz, daß jeder Willensakt aus einem Motiv hervorgehe." Das Kausalproblem. Köln 1904, I, S. 38.

Portig, Die Grundlage der monistischen und dualistischen Weltanschauung. Stuttgart 1904, S. 52.

Graue, Selbstbewußtsein und Willensfreiheit. Berlin 1904, S. 113. — S. 137: ...„es ist falsch, wenn ohne weiteres vorausgesetzt wird, daß alles, wofür ein zureichender Grund vorhanden ist, deshalb notwendig sei."

Huber, Die Hemmnisse der Willensfreiheit. Münster i. W. 1904: „Die Willensfreiheit besteht darin, daß der menschliche Wille die Fähigkeit hat, unter dem Einfluß von Motiven sich selbst zum Handeln zu bestimmen, wodurch er die unmittelbare Ursache der von ihm gewollten Handlungen wird."

Boirac-Magendie, Leçons de psychologie. 2e. éd. Paris 1903, S. 374. La liberté ...„c'est la faculté de vouloir des actes motivés." — S. 369: „Il s'agit de s'avoir si la volonté humaine ... est soumise de la même façon que tous les autres phénomènes de la nature à la loi de causalité ou si elle en est, dans une certaine mesure indépendante."

Hilty, Studien. Bern 1905, S. 41: Für das praktische Leben handelt es sich darum, „ob der gesunde Mensch durch Beweggründe zwingend in seinem Denken und Handeln bewegt werde, sodaß er eigentlich wie eine Maschine handelt."

Lemme, Christliche Ethik. Berlin 1905, I, 242.

der Ansicht, daß Freiheit auch in der Erscheinungswelt vorhanden ist. Sie halten also ein Nebeneinanderbestehen von Kausalgesetz und Freiheit auf demselben Gebiet, dem der Erscheinungswelt, für möglich. Auch sie nehmen mithin die kausale Gesetzmäßigkeit der menschlichen Handlungen an, verneinen jedoch ihre Notwendigkeit und lehren nach dem Vorgang von Leibniz, daß der Wille inkliniert, aber nicht nezessitiert werde[1]). Der Wille vermag sich nicht zu äußern ohne ein Motiv, das ihn anreizt, aber es nötigt ihn nicht.

2. Diesem Ausgangspunkte entsprechend behauptet der Indeterminismus nicht, der freie Wille sei unabhängig von allem Vorhergegangenem, sondern erkennt vielmehr den Zusammenhang des Willensentschlusses mit dem Charakter sowie mit den vorausgegangenen und gegenwärtigen Umständen an, er stellt nur in Abrede, daß dieses Abhängigkeitsverhältnis ein Verhältnis der Notwendigkeit darstellt und spricht vielmehr dem Menschen die Fähigkeit zu, auch im Rahmen dieses kausalen Zusammenhangs sich frei zu bewegen.

Die Thatsache des Festhaltens am Kausalgesetz seitens des Indeterminismus ist um so mehr zu betonen, als die Deterministen meist über dieselbe hinwegzugehen pflegen[2]).

Der Determinismus nimmt das Prinzip der Gesetzmäßigkeit

---

[1]) „Omnes actiones determinatae et nunquam indifferentes, quia semper datur ratio inclinans quidem, non tamen necessitans, ut sic potius quam aliter fiat.“ Bei Höfler, Sieben Thesen zu Prof. v. Liszts Vortrag: „Die strafrechtliche Zurechnungsfähigkeit.“ Wien 1897, S. 4.

[2]) Manche Deterministen werden indessen dem Standpunkt des Indeterminismus gerecht. So Wundt, Ethik, 3. Aufl. Stuttgart 1903. Bd. II, 84, der anerkennt, daß auch der Indeterminismus zugibt, eine Handlung ohne Motive sei nicht möglich. Auch Otto Liebmann, Gedanken und Thatsachen, Straßburg 1901, II, 197, behandelt richtig den Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit. Höfler, Sieben Thesen, S. 16, bemerkt zutreffend: Es scheint aber nicht, daß ein solch extremer Indeterminismus, d. h. die Behauptung, der Wille sei schlechthin frei von Ursachen, jemals schon im Ernst vertreten worden ist. Vgl. auch Bergmann, Untersuchungen über die Hauptpunkte der Philosophie. Marburg 1900, S. 464. — Fr. Wagner, Freiheit und Gesetzmäßigkeit in den menschlichen Willensakten. Tübingen 1898, S. 3, erwähnt wohl der „herkömmlichen Alternative von Freiheit und Notwendigkeit“, erklärt aber, daß derselben „eine von jeder Gesetzmäßigkeit unabhängige Freiheit des Willens“ zu Grunde liege.

des Geschehens als Monopol für sich in Anspruch und legt daher alles, was für einen geregelten Lauf der Dinge spricht, als Argument zu seinen Gunsten aus, während doch Gesetzmäßigkeit des Geschehens und Notwendigkeit desselben nicht miteinander zusammenfallen. Weil Gesetzmäßigkeit des Weltverlaufs und seine Notwendigkeit dem Determinismus gleichbedeutend erscheint, soll der Indeterminismus, der die Notwendigkeit des Geschehens verneint und an ihre Stelle das Prinzip der Freiheit setzt, auch die Gesetzmäßigkeit leugnen. Weil der Indeterminismus die Ursachlosigkeit alles Geschehens lehren sollte, wird er so behandelt, als ob er sie wirklich behauptet. Jede Lehre darf aber beanspruchen, daß der von ihr thatsächlich eingenommene Standpunkt, mag er auch dem Gegner nicht folgerichtig erscheinen, der Gegenstand des Streites, den status rei et controversiae, abgibt, und auf dieser Grundlage ihre Bekämpfung erfolgt.

Sache des Determinismus ist es daher, nachzuweisen, daß nicht nur die Auffassung, wie der Indeterminismus sie vertreten sollte, sondern auch der Standpunkt, den er thatsächlich einnimmt, nicht zu begründen ist. Der Determinismus hat aber nicht nur negativ seinen Beweis zu führen, indem er die Unhaltbarkeit des gegnerischen Standpunktes klarlegt, sondern er muß auch den positiven Beweis für seine Behauptungen erbringen. Will er also zum Siege gelangen, so liegt ihm vor allem der Nachweis ob, daß seine Lehre mit unserer Erfahrung im Einklang steht. Nicht allein aus den Bedürfnissen des Denkens, sondern auch aus der Welt der Thatsachen heraus muß er seinen Standpunkt begründen. Er hat endlich nachzuweisen, daß die von ihm auf Grund des Kausalgesetzes behauptete Notwendigkeit des Geschehens die Verantwortlichkeit des Menschen für sein Thun und Lassen nicht aufhebt. Das prinzipielle und praktische Interesse an dieser ist ein so großes, daß der Determinismus, wenn er demselben nicht Genüge zu leisten vermag, niemals auf allseitige Anerkennung in der Wissenschaft und im Leben rechnen kann. Die allgemeine Anschauung wird stets das Interesse an einer Bewertung der menschlichen Handlungen nach ihrer guten und schlechten Seite hin höher einschätzen als die Bedürfnisse des

reinen Denkens, mögen diese auch noch so folgerichtig zur Verneinung von Freiheit und Verantwortlichkeit führen.

Wie löst nun der Determinismus seine Aufgabe?

Sehr charakteristisch ist vor allem die Art und Weise seiner Beweisführung. Er stützt seine These, daß Freiheit nicht besteht, lediglich auf Gründe des Denkens, nicht auf Thatsachen der Wirklichkeit. Er lehrt, die Willensfreiheit wäre ein Widerspruch gegen das Kausalgesetz, welches verlangt, daß alles mit Notwendigkeit sich vollzieht und mithin der Freiheit keinen Raum läßt. Aus der logischen Unmöglichkeit der Freiheit schließt der Determinismus auf ihre Nichtexistenz. Weil Freiheit nicht sein kann, ist sie nicht, das ist die Quintessenz seiner Deduktion.

Es muß überraschen, daß die Folgerung mit solcher Sicherheit gezogen wird, der Schluß als ein Gewißheitsschluß hingestellt wird. Ist er wirklich zwingend? Dürfen wir in der That aus der logischen Unmöglichkeit einer Freiheit ihr Nichtbestehen folgern? Besitzen wir denn eine Garantie dafür, daß die Wirklichkeit den Anforderungen unseres Denkens überall entspricht, daß also, was den logischen Gesetzen zuwiderläuft, auch thatsächlich in der Welt nicht vorhanden ist?

Zunächst steht doch nicht einmal völlig fest, daß das Kausalgesetz ein für die gesamte Erfahrungswelt geltendes Gesetz darstellt und nicht vielleicht ein Teil dieser seiner Herrschaft entzogen ist. Gewiß liegt die Annahme einer ausnahmslosen Gültigkeit desselben nahe. Wir treten an die Betrachtung der Welt mit der Voraussetzung heran, daß sie unseren Denkgesetzen entspricht. und da die Erfahrungen, die wir machen, und die Thatsachen, die wir wahrnehmen, diese Annahme stützen, so besteht in der That eine hohe Wahrscheinlichkeit für die Allgemeingeltung des Kausalgesetzes. Ist aber der Schluß ein zweifelloser[1])? Die Wirklichkeit ist, wie

[1]) Wentscher, Ethik, I, Leipzig 1902, S. 279. — Den mangelnden empirischen Beweis für die Existenz des Kausalgesetzes hebt, im Anschluß an Hume, Volliger hervor: Die Willensfreiheit. Berlin 1903, S. 24; ebenso Höfler, Sieben Thesen, S. 170. Es kann auch darauf hingewiesen werden, daß, wie die Gültigkeit des Kausalgesetzes bestritten, so auch die Auffassung desselben eine verschiedene ist. Vgl. z. B. R. Avenarius, Philosophie als

Lotze hervorhebt, viel reicher als unser Erkennen und Begreifen, und ein völlig sicherer Beweis, daß das Kausalgesetz die gesamte Wirklichkeit beherrscht, besteht daher nicht.

Es ist also immerhin nicht ganz ausgeschlossen, daß es ein Gebiet der Wirklichkeit giebt, für welches das Kausalgesetz nicht gilt[1]). Wie dann nun, wenn gerade für das Gebiet der menschlichen Willensentschlüsse auf unwiderlegliche Weise die Freiheit als Thatsache feststände? Wenn also das scheinbar Unmögliche in Wahrheit doch existierte? Diese Thatsache würde durch jene Schlußfolgerung doch gewiß nicht aus der Welt geschafft, eine Antinomie wäre dann nur vorhanden zwischen den Anforderungen unseres Denkens und der wirklichen Beschaffenheit der Dinge, ein Widerspruch, der für uns höchst unbefriedigend, doch als unabwendbares Übel zu tragen wäre, weil seine Lösung über unser Vermögen hinausreichte. Die Erkenntnis der Sachlage wäre für unser geistiges Können freilich wenig schmeichelhaft, ein Armutszeugnis für den menschlichen Geist; die Freiheit wäre etwas Unbegreifliches, aber darum nicht minder eine Wirklichkeit.

Der Nachweis einer Unverträglichkeit der Freiheit mit dem Kausalgesetz beweist also nur ihre Unmöglichkeit vom Standpunkt des Denkens, schließt aber die Unmöglichkeit ihrer Existenz in der realen Welt nicht aus. Erst wenn durch Thatsachen unserer Erfahrung der Beweis geliefert wird, daß Freiheit in Wirklichkeit nicht besteht, indem ihre Wirksamkeit im Verhalten des Menschen nirgends aufgedeckt werden kann, wenn also nachgewiesen wird, daß die Anforderungen des Denkens und die Thatsachen der Wirklichkeit übereinstimmend das gleiche Resultat ergeben, Denken und Erfahren mithin sich decken, — erst dann wäre der Beweis gelungen und ein völlig überzeugender. Solange der Determinismus diesen

---

Denken der Welt. 2. Aufl. Berlin 1903, S. 152, der den Begriff der Kausalität eliminiert, soweit die Vorstellung derselben Kraft und Notwendigkeit als integrierende Bestandteile des Folgevorgangs verlangt, und sie nur gelten läßt, insofern sie bestimmte empirische Verhältnisse ausdrückt. Vgl. auch Volkmann, Erkenntnistheoretische Grundzüge der Naturwissenschaften. Leipzig 1896. S. 155. — Über die neuesten Versuche, den elementaren Kausalbegriff aufzuheben, vgl. Höffding, Philosophische Probleme. Leipzig 1903, S. 53 f.

[1]) Vgl. auch Wentscher S. 270 f.

Beweis nicht erbringt, — und er hat ihn bisher nicht zu erbringen vermocht, — wird man berechtigt sein, sich gegen die Richtigkeit seiner Lehre skeptisch zu verhalten.

Zweimal hat nun freilich der Determinismus es versucht, aus der Welt der realen Thatsachen heraus die Unmöglichkeit der Freiheit des Menschen zu erweisen, einmal mit Hilfe der Moralstatistik, das andere Mal gestützt auf die Anthropologie.

Die Moralstatistik unternahm es vor einigen Jahrzehnten auf Grund des sogenannten Gesetzes der großen Zahl, den Nachweis zu liefern, daß gewisse, scheinbar willkürliche menschliche Handlungen in Wirklichkeit unfreie seien[1]). Sie deckte die Thatsache auf, daß gewisse Handlungen der Menschen, wie Eheschließung, Selbstmord und Verbrechen innerhalb derselben Volkskreise nicht an Zahl Jahr auf Jahr variieren, wie das die Willkür angeblich erwarten ließ, sondern, wenn auch nicht völlig, so doch in überraschendem Maße konstant bleiben. Damit scheint der Freiheit kein Raum mehr vorbehalten zu sein. Jedes Jahr beginnt vielmehr unter der Herrschaft eines eisernen Gesetzes, wonach in den nächsten zwölf Monaten eine bestimmte Summe sich verheiratet, eine ebenso bestimmte sich ums Leben bringen, und eine nicht minder bestimmte zum Verbrechen schreiten muß. „Die Gesellschaft bereitet das Verbrechen vor, der Schuldige ist nur das Instrument, welches dasselbe vollführt,“ so resümierte Quetelet seine Untersuchung über die Kriminalstatistik.

Die Schlußfolgerungen der Moralstatistik sind indessen auf lebhaften Widerspruch gestoßen. Sie hat zunächst den methodischen Fehler begangen, aus der Konstanz gewisser Ereignisse auf die Beschaffenheit ihrer Ursachen und das diese beherrschende Prinzip zu schließen, während doch das sogenannte Gesetz der großen Zahl lediglich ein rein thatsächliches Verhältnis zum Ausdruck bringt. Es verlangt nur zu einer bestimmten Zahl von menschlichen Handlungen die gleiche Zahl von Ursachen, ohne aber über die Be-

[1]) Vgl. die eingehende Erörterung Bindings, Normen, II. Leipzig 1877, S. 12 f. und aus der neuesten Litteratur über diese Frage: Windelband, Über Willensfreiheit. Tübingen 1904, S. 134 f.

schaffenheit dieser etwas aussagen zu können. Die Konstanz der Zahl der Wirkungen beweist nur die Konstanz der Zahl der Ursachen, nicht auch der Ursachen selbst und ihrer Beschaffenheit. Vielmehr ist es durchaus möglich, daß die Zahl der Ursachen sich gleichbleibt, die Ursachen selbst aber variieren. Beispielsweise kann in zwei aufeinander folgenden Jahren die Zahl der Selbstmorde die gleiche bleiben, das Verhältnis der Motive zum Selbstmorde aber ein ganz anderes sein. In dem einen Jahr befinden sich vielleicht im Zusammenhang mit einer Börsenkrisis unter den Selbstmördern eine Reihe verkrachter Bankiers und Spekulanten; in dem anderen Jahre treten diese Fälle zurück, während wiederum die Selbstmorde aus anderen Gründen sich vermehrt haben.

Ebensowenig, wie über die Beschaffenheit der wirkenden Ursachen, gibt das Gesetz der großen Zahl Auskunft über die Natur der die Ursachen beherrschenden Gesetzmäßigkeit, also darüber, ob diese ein Prinzip der Notwendigkeit oder der Freiheit darstellt.

Die Moralstatistik mußte sich daher den Einwand gefallen lassen, daß die Konstanz jener menschlichen Handlungen sehr wohl vereinbar sei mit der Annahme der Willensfreiheit. Das Gesetz der großen Zahl wird ebenso erfüllt, wenn jene sozialen Erscheinungen auf einem freien Willen, wie wenn sie auf einem unfreien beruhen, sofern nur ihre Konstanz gewahrt bleibt. Es ist beispielsweise ganz gleichgültig, ob der Wille des Selbstmörders ein unfreier war, wie wenn ein Geisteskranker sich das Leben nimmt, oder ob er ein freier war, wie beim Verbrecher, der sich im Untersuchungsgefängnis erhängt, um der Bestrafung zu entgehen, oder beim ruinierten Spieler, der in Monte Carlo Hand an sich legt, wenn nur die Zahl der Selbstmorde die gleiche bleibt [1]). Die Konstanz jener Handlungen ist so sehr mit der Freiheit vereinbar, daß gerade, je sittlich höher ein Volk steht, um so mehr der rechte Gebrauch der Freiheit und somit eine größere Konstanz des Verhaltens erwartet werden darf.

Die Erfahrung lehrt weiter, daß von jener Konstanz in einzelnen

---

[1]) „Kein Verbrecher kann sich dadurch persönlich entlastet fühlen, daß die Statistik seine That der jährlichen Durchschnittsziffer der betreffenden Kategorie eingliedert.“ Lemme, Christliche Ethik. 1905. I, 244.

Jahren Abweichungen stattfinden, ein Schwanken nach oben und nach unten, z. B. hinsichtlich der Zahl der Eheschließungen. Diese Erscheinung müßte nun auch für die Notwendigkeit des Geschehens beweisend sein, während sie gerade umgekehrt für die Freiheit spricht. Es ist sehr zutreffend darauf hingewiesen worden, daß, wenn in wirtschaftlich ungünstigen Jahren die Zahl der Trauungen sinkt und in günstigen steigt, diese Thatsache nicht ein Argument gegen, sondern für die Freiheit sei[1]). Bliebe die Zahl sich gleich, dann wäre sie ein Beweis für das Dasein eines ehernen Naturgesetzes, dem blind gefolgt werden müßte, ohne Rücksicht darauf, ob das Eingehen einer Ehe vernünftig wäre oder nicht. Die Veränderlichkeit der Zahlen spricht doch im Hinblick auf die, durch die wirtschaftliche Lage bedingte, bald größere und bald geringere Leichtigkeit der Begründung eines Hausstandes für die vernünftigen Erwägungen, von denen sich die Menschen leiten lassen — also für die Freiheit ihrer Willensentschließungen.

So hat die Moralstatistik dem Determinismus nicht den gewünschten Dienst geleistet. Der Versuch mußte an der Erwägung scheitern, daß aus der bloßen Thatsache einer Gesetzmäßigkeit nicht auf die Beschaffenheit der Ursachen und das ihr Wirken regelnde Prinzip geschlossen werden kann.

Die Konstanz der moralstatistischen Zahlen läßt, wie sich gezeigt hat, keinen Schluß gegen die Freiheit zu, sondern ist vielmehr mit der Annahme einer solchen durchaus verträglich. Das hat der Determinismus selbst anerkennen müssen und diese Stellung im Kampfe gegen den Indeterminismus wieder geräumt. Der Fehlschluß, dessen sich die Moralstatistik schuldig machte, ist gegenwärtig so allgemein anerkannt, daß die Frage naheliegt, wie es überhaupt möglich war, daß der Determinismus so große Hoffnungen auf das Gesetz der großen Zahl setzen konnte. Die Erklärung für diese Erscheinung liegt in jener Auffassung des Indeterminismus, welche für die Deterministen typisch ist, wonach derselbe ein ursachloses, also gesetzloses Geschehen lehren soll. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, besaß das Gesetz der großen Zahl eine Bedeutung für

[1]) Rümelin, Reden und Aufsätze. Freiburg i. Br. I, 373.

die These des Determinismus. Wenn wirklich Freiheit gleich Gesetzlosigkeit wäre, dann hätte in der That der Nachweis einer Gesetzmäßigkeit in den scheinbar willkürlichen Handlungen der Menschen einen Gegenbeweis gegen die Freiheit dargestellt.

Die zweite Thatsache, welche der Determinismus ins Feld geführt hat, entstammt dem Gebiete der Anthropologie. Der italienische Irrenarzt Lombroso hatte am Anfang der siebziger Jahre in einem Aufsehen erregenden Buche, das auf umfassenden Beobachtungen und Studien beruhte, „Der verbrecherische Mensch", die Existenz einer besonderen Menschenspezies, des geborenen Verbrechers behauptet. Er lehrte, der geborene Verbrecher stelle eine besondere, atavistisch beschaffene Art von Menschen dar, die sich durch körperliche und geistige Merkmale von den übrigen unterscheiden. Diese neue Lehre erschien für den Determinismus, namentlich in seiner materialistischen Gestalt, von großer Wichtigkeit. Bestätigte sich dieselbe als richtig, so war damit für eine Gruppe von Personen, denen man bisher die Willensfreiheit zugesprochen hatte, der Nachweis erbracht, daß der Mensch, vermöge seiner körperlichen Beschaffenheit, mit Notwendigkeit zum Verbrecher werden müßte, und der Schluß, daß gleiche Bedingungen für den Gelegenheitsverbrecher, sowie weiter für den rechtmäßig handelnden Menschen maßgebend seien, dann ein sehr naheliegender, nicht von der Hand zu weisender. Seine körperliche Beschaffenheit triebe dann den einen mit Notwendigkeit auf den Weg des Verbrechens, den andern hielte sie auf der Bahn des Rechtes fest, so daß er gar nicht von derselben abweichen und straucheln könne.

Indessen hat der Determinismus auch diese Position wieder aufgeben müssen. Es hat sich kein bestimmtes körperliches Kennzeichen nachweisen lassen, welches nur beim Verbrecher und nicht auch bei anderen Menschen sich findet. Damit hat dann jene Lehre ihren wissenschaftlichen Kredit verloren, wenn sie auch heute noch in Italien Anhänger zählt und auch in der Strafrechtslitteratur anderer Länder eine gewisse Neigung zur Anlehnung an dieselbe sich geltend macht.

So ruht denn die Beweisführung des Determinismus auf den logischen Bedenken, welche aus der Geltung des Kausalgesetzes

hervorgehen und dazu führen, die Möglichkeit der Freiheit zu verneinen. Mit dieser Position steht und fällt der Determinismus.

Vor allem gilt es jedoch, ein Bild von der Ausgestaltung der deterministischen Lehre zu gewinnen und daher zunächst die Konsequenzen zu erörtern, zu denen sie führt.

Die Deterministen pflegen freilich wenig damit einverstanden zu sein, daß ihnen von seiten des Indeterminismus immer wieder die Konsequenzen vorgehalten werden, die sich von ihrem Standpunkt aus ergeben. Sie erheben den Vorwurf, die Indeterministen stellten den Determinismus als gefährlich für die Ordnung der menschlichen Gesellschaft hin, um ihn auf diese Weise zu diskreditieren. Gewiß soll der Nachweis der Konsequenzen nicht die einzige Waffe sein im Kampfe gegen ihn, ist es aber darum als Kampfmittel selbst etwa verwerflich? Verfahren nicht die Deterministen genau ebenso, wenn sie dem Indeterminimus die Konsequenzen entgegenhalten, welche aus seiner angeblichen Leugnung einer Gesetzmäßigkeit des Geschehens, also aus einem gesetzlosen Verlauf der Welt, der alle Ordnung in derselben löste, hervorgehen müßten? Nicht nur von den Menschen, sondern auch von den wissenschaftlichen Lehren gilt der Satz: an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. Sind die Konsequenzen, zu denen der Determinismus führt, deshalb weniger beweiskräftig, weil sie für seine Lehre ungünstig sind, und wenn sie bedenklich erscheinen, liegt darin nicht eine Mahnung an den Determinismus, aufs neue die Richtigkeit seines Ausgangspunktes zu prüfen? Ist es nicht ein gutes Recht des Indeterministen, dem zugemutet wird, seinen bisherigen Standpunkt aufzugeben, sich einmal ein Bild davon zu machen, wie die Welt unter der Herrschaft des Determinismus sich ausnimmt? Wenn jemand ein Haus, in dem er lange gelebt und das ihm lieb geworden ist, verlassen soll, weil es baufällig erscheint, so sieht er sich das neue Heim an, das er beziehen soll und prüft, ob die Stätte auch wohnlich ist, in der fernerhin sein Leben sich abspielen soll.

In der That sind nun die Konsequenzen des Determinismus schwerwiegende und in hohem Maße Bedenken erregende.

Der Determinismus führt vor allem zur Beseitigung der

Schuld und mit ihr der Verantwortlichkeit. Von einer Schuld, also einer zum Vorwurf zu machenden Pflichtverletzung, kann nur dann die Rede sein, wenn jemand so handeln konnte, wie er sollte, mithin im Stande war, anders zu handeln als er thatsächlich gehandelt hat. Wo diese Möglichkeit fehlt, wo das Geschehen auf Grund unausweichlicher Notwendigkeit sich vollzog, entfallen auch Schuld und Verantwortlichkeit. Deshalb trifft keine Verantwortung den Geisteskranken, den in sinnloser Trunkenheit Handelnden, oder den von hypnotischem Zwang Beeinflußten für das von ihnen Vollführte, — sowenig, als es etwa jemandem in den Sinn kommt, gegen einen herabfallenden Stein einen Vorwurf zu erheben und ihn für das Unheil, welches er anrichtete, verantwortlich zu machen.

Mit dem Wegfall der Schuld verliert aber die strafrechtliche Zurechnung ihre Bedeutung als ein Werturteil über die subjektive Seite eines menschlichen Verhaltens. Alle strafrechtliche Betrachtung kann dann bloß noch den Zweck der Erklärung haben und ihre Aufgabe erschöpfte sich darin, alles zu erklären, um alles zu verzeihen.

Mit der Beseitigung von Schuld und Verantwortlichkeit vernichtet der Determinismus aber die Grundlage nicht nur des Strafrechts und des Rechts überhaupt, sondern auch die der Moral und der Religion, welche gleichfalls von der Voraussetzung der Freiheit des Menschen und seiner Schuldfähigkeit ausgehen.

Der Determinismus macht aber überhaupt jede Beurteilung des Menschen und seiner Handlungen, soweit denselben eine subjektive Wertschätzung zu Grunde liegt, unmöglich. Welchen Sinn hätte es, jemanden zu tadeln oder zu loben, seine Verdienste anzuerkennen oder ihm unsere Achtung zu entziehen, wenn jeder mit Notwendigkeit zu seinem Verhalten geführt wurde und nicht anders handeln konnte als er handelte, wenn mit Unabwendbarkeit der Eine zum Verbrechen, der Andere zu untadelhaftem Lebenswandel getrieben würde? Weder von sittlicher Größe, noch von moralischer Verworfenheit könnte mehr die Rede sein. Welchen Sinn hätte es, unserer Handlungen uns zu schämen oder sich ihrer zu freuen, Reue über eine schlechte That und Genugthuung über eine gute zu empfinden? Wie unbefriedigt und öde müßte uns ein Dasein erscheinen, in

welchem wir aller freien Selbstbethätigung beraubt, bloß ein Werkzeug unabänderlich waltender Notwendigkeit wären.

So reden die Konsequenzen, zu denen sie führt, laut gegen die Richtigkeit der deterministischen Lehre. Für das Strafrecht bedeuten sie die Beseitigung desselben, eine Konsequenz so schwer wiegender Art, daß die Deterministen selbst Bedenken tragen, dieselbe zu acceptieren. Nur die radikalen Vertreter des Determinismus haben in der That den Mut gefunden, die letzten Konsequenzen aus ihrer Lehre zu ziehen und das Strafrecht als eine veraltete Institution über Bord zu werfen. So erblickt Renard den Fortschritt der Zukunft in der Auffassung eines jeden Verbrechers als Geisteskranken und in der Umwandlung der Gefängnisse in Irrenhäuser[1]), und Ratzenhofer erklärt, die soziologische Erkenntnis verwerfe jede Strafe, weil der Mensch nur infolge seiner Anlagen gewissenlos handle. Verbrecher müßten daher als krank angesehen werden[2]).

In scharfem Gegensatz hierzu weisen die gemäßigten Deterministen — und sie sind erfreulicherweise weitaus die Mehrzahl — derartige Konsequenzen von sich ab, und sind keineswegs gewillt, Verantwortlichkeit und Strafrecht preiszugeben. Sie halten vielmehr an beiden fest und sind bemüht, von ihrem Standpunkt aus eine Freiheits- und Verantwortlichkeitslehre aufzustellen, sei es daß sie

[1]) Renard, Ist der Mensch frei? Übersetzt von Südekum. Leipzig 1893, S. 104.

[2]) Ratzenhofer, Positive Ethik. Leipzig 1901, S. 127: „Man kann also sagen, daß heute die Strafrechtspflege zu den heillosesten Institutionen des Staats gehört, da sie nahezu nichts nützt, sehr viel schadet und unendlich viel Jammer und Elend über die Menschen bringt. Und dies kann sich erst ändern, wenn an die Stelle der individualistischen Wissenschaft diejenige auf Grund der soziologischen Erkenntnis tritt. Diese verwirft jede Strafe, weil der Mensch nur infolge seiner Anlage gewissenlos handelt. Verbrecher müssen daher als krank angesehen werden, wenn sie, durch jene Anlagen gezwungen, zu irgend einer schädlichen Handlungsweise verleitet werden, daher jeder Verurteilte nicht bestraft, sondern gebessert werden müsse.... Jedes Verbrechen wird eigentlich nur in Folge der Anlagen, also mangels des Gewissens begangen, die Strafe ist dem Verurteilten gegenüber sinnlos."

Zu solchen Verkehrtheiten führt die auf biologischer und soziologischer Grundlage beruhende positive Ethik Ratzenhofers.

der Überzeugung sind, auch unter dem Zeichen des Determinismus an den bewährten Grundlagen des Strafrechts festhalten zu können, sei es daß sie dasselbe auf eine neue Basis stellen wollen und ihm „neue Horizonte" eröffnen.

Wie gestaltet sich nun die Freiheits- und Verantwortlichkeitslehre auf deterministischer Grundlage? Prüfen wir zunächst die Freiheitslehre.

§ 2. 2. Die Freiheitslehre des Determinismus.

Die Freiheit, welche die Deterministen lehren, charakterisieren sie als die empirische oder praktische, im Gegensatz zu einer jenseits der Erfahrung liegenden metaphysischen, und bezeichnen dieselbe als psychologische Freiheit mit Beziehung auf ihre Geltung auf psychologischem Gebiet, oder als Wahlfreiheit im Hinblick auf die bei dem Entschluß stattfindende Überlegung und Abwägung. Sie sprechen endlich neben der psychologischen noch von der sittlichen Freiheit mit Rücksicht auf die ethischen Motive, welche den Willen bestimmen sollen.

Bei der Bestimmung des Wesens der Freiheit knüpft die Mehrzahl der Deterministen an die Quelle des Willens und an seine Kausalität an.

So hebt eine Reihe von Schriftstellern als Merkmal der Freiheit das Ich als die Quelle des Wollens hervor. „Es genügt für die Freiheit," sagt Simmel, „wenn das Wollen, statt aus einem weiteren Wollen, aus dem Ich hervorgeht[1])." Ebenso Paulsen: „Frei wird eine Handlung genannt, sofern sie ihre nächste Ursache in dem Willen des Handelnden hat, unfrei dagegen, sofern sie durch äußeren Zwang bewirkt wird[2])." Und Lipps erklärt: „Freiheit des Wollens ist Verursachtsein des Wollens durch die wollende Persönlichkeit[3])."

---

[1]) Simmel, Einleitung in die Moralwissenschaften. Berlin 1893, II, 206.

[2]) Paulsen, System der Ethik. 5. Aufl. Berlin 1900. I, 425.

[3]) Lipps, Ethische Grundfragen. Hamburg 1899, S. 245. Im Anschluß an ihn Offner, Willensfreiheit, Zurechnung und Verantwortung. Leipzig 1904. S. 8. Bergemann, Ethik als Kulturwissenschaft. Leipzig

Andere betonen nicht die Quelle der Willenskausalität, sondern die Wirksamkeit des Ichs in derselben, die Aktivität des wollenden Subjekts, seine Selbstthätigkeit und Selbstbestimmung. Vor allem ist es Herbart, der diese Auffassung des Freiheitsbegriffs vertreten hat: „Determiniert,“ sagt er, „ist jeder ausgebildete Charakter gerade durch seine Aktivität, welche Aktivität mit vollem Rechte Freiheit heißt[1].“ Ähnlich bezeichnet Bergmann die Freiheit als die Möglichkeit der Selbstbestimmung[2]), und Schuppe führt aus: „Die Freiheit ist dieses aus innersten Motiven, aus eigenstem Gefühl und eigenstem Gedanken sich Selbstentschließen[3]).“

Da die Willenskausalität durch das Ich beherrscht und geregelt wird, so erhält sie das Gepräge des Eigenen, ihr Maß ist das Ich. Demgemäß erklärt Hebler, daß wir zur Willensfreiheit nichts außer dem Wollen selbst brauchen, in dem Sinn, daß dieses das wahrhaft eigene Thun des wollenden Subjekts ist[4]). Und Adolf Merkel präzisiert seine Auffassung dahin, daß frei sein heißt „wirksam sein nach eigenem Maß“[5]).

Da das Wollen durch Motive bestimmt wird, so knüpfen

1904. S. 340. — Stange, Einleitung in die Ethik. Leipzig 1901, II, 203: „Die Freiheit der Selbstbestimmung hat nur die Bedeutung zum Ausdruck zu bringen, daß das Subjekt selbst ein Faktor der Handlungen ist.“

[1]) Herbart, Sämtliche Werke (Hartenstein), Bd. IX, Tl. 2, S. 278. Er fährt fort: „Während nun im moralischen Charakter diese Aktivität sich in tugendhafter Selbstregierung darthut, fehlt sehr viel daran, daß alle Selbstregierung jedes ausgebildeten Charakters Moral wäre, sondern es gehören hierher alle Anstrengungen der Tapferkeit, Klugheit, dergleichen auch bei großen Verbrechern vorkommen können.“

Schon Spinoza erklärt: ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur. Herbart IX, 2 S. 255. — Vgl. auch Kirchner, Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe. 4. Aufl. von Michaelis. Leipzig 1903. S. 175.

[2]) Bergmann, Untersuchungen über die Hauptpunkte der Philosophie. Marburg 1900. S. 467, 468.

[3]) Schuppe, Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie. Breslau 1881. S. 91.

[4]) Hebler, Elemente der Freiheitslehre. Berlin 1887. S. 65.

[5]) A. Merkel, Gesammelte Abhandlungen. Straßburg 1899, II 448. van Calker, Strafrecht und Ethik. Leipzig 1897. S. 11. Vgl. auch Müffelmann, Das Problem der Willensfreiheit. Leipzig 1902. S. 10.

wiederum Andere hieran an und bezeichnen als Freiheit die Bestimmbarkeit durch Motive, also die sogenannte psychologische Freiheit. So sagt Herbart: „Die Motivität (Bestimmbarkeit des Willens durch Motive) ist selbst das, was man im gemeinen Leben unter Freiheit versteht[1].“

Hinsichtlich der Motive, die auf ihn einwirken, ist aber für die Stellung des Menschen charakteristisch, daß er zwischen ihnen wählen kann und damit wird die Wahlfreiheit zu einem auch von den Deterministen anerkannten Kennzeichen der Freiheit.

Im Gegensatz zu den erörterten Auffassungen nimmt eine Reihe von Schriftstellern das Bewußtsein zum Ausgangspunkt und erblickt das Kennzeichen der Freiheit in einer bestimmten Beschaffenheit des Bewußtseins beim Wollen.

Der Hauptvertreter dieser Richtung ist Wundt, dessen Lehre zugleich durch die Entwicklungsstadien, welche sie aufweist, von Interesse ist. Nach der ursprünglich von ihm vertretenen Auffassung ist Freiheit die „Fähigkeit, durch selbstbewußte Motive unmittelbar in seinen Handlungen bestimmt zu werden.“ „Frei nennen wir eine Wahl,“ hebt er weiter hervor, „wenn sie mit Selbstbewußtsein geschieht, und selbstbewußt handeln heißt: mit dem Bewußtsein der Bedeutung handeln, welche die Motive und Zwecke für den Charakter des Wollenden besitzen[2].“

Wundt hat später seine Lehre etwas modifiziert und ihr folgende Gestalt gegeben: „Freiheit ist die Fähigkeit eines Wesens durch besonnene Wahl zwischen verschiedenen Motiven in seinen Handlungen bestimmt zu werden.“ „Frei nennen wir eine Wahl, wenn sie mit besonnenem Selbstbewußtsein geschieht.“ „Besonnen handeln heißt: mit dem Bewußtsein der Bedeutung handeln, welche die Motive und Zwecke für den Charakter des Wollenden besitzen[3].“

---

[1]) Herbart. — Im Anschluß an ihn Nahlowsky, Allgemeine Ethik. 3. Aufl. Leipzig 1903. S. 70: „Die psychologische Freiheit ist nichts weiter als das Vermögen, d. h. die bloße Möglichkeit, sich hinsichtlich seines Wollens selbst zu bestimmen; die moralische Freiheit dagegen ist die durch fortwährende Selbstkontrolle und den unausgesetzten Kampf mit den Begierden allmählich errungene Kraft der Selbstbestimmung.“

[2]) Wundt, Ethik. 1. Aufl. Stuttgart 1886. S. 397, 398.

[3]) Ethik. 2. Aufl., 1892, S. 462. 3. Aufl., 1903, II, S. 70.

Vergleicht man beide Fassungen, so zeigt sich, daß Wundt seine Anschauungen im Wesentlichen nicht geändert, sondern nur präzisiert hat. Nicht mehr das Selbstbewußtsein als solches, sondern das besonnene Selbstbewußtsein bildet nun das Wahrzeichen der Freiheit. Durch diese genauere Begriffsbestimmung erfährt freilich der Begriff des freien Geschehens eine Einschränkung, denn alles selbstbewußte Handeln, das nicht Ausfluß eines besonnenen Selbstbewußtseins ist, erscheint nun nicht mehr als ein freies.

Eine ähnliche Stellung wie Wundt nimmt Höffding ein, der im Hinblick auf die Wahlfreiheit sagt: „Der freie Wille bedeutet hier der reife, selbstbewußte Wille [1]).“ Weitergehend sagt Villa: „Wo Zweck ist, da ist Wille, ist Bewußtsein und mithin Freiheit [2]),“ während Achelis „das normale, gesunde Bewußtsein“ als Kennzeichen der Freiheit hinstellt [3]) [4]).

Überblickt man die Begriffsbestimmungen der Freiheit, welche der Determinismus aufgestellt hat, so zeigt sich eine große Verschiedenheit, — ein Umstand, der auf die Schwierigkeiten für ihn schließen läßt, zu einer einheitlichen und befriedigenden Auffassung von der Freiheit zu gelangen.

Zwei Grundgedanken sind es indessen, die hervortreten, und demgemäß lassen sich innerhalb der zahlreichen Definitionen zwei Gruppen unterscheiden. Das Charakteristische für das freie Wollen wird gefunden entweder in der Quelle, aus welcher es hervorgeht, dem Ich und seiner Natur, oder in einer besonderen Be-

[1]) Höffding, Ethik. 2. Aufl. der deutschen Ausgabe. Leipzig 1901. S. 99. — Riehl, Der philosophische Kritizismus. Leipzig 1887. II, 259 f.: „Unter praktischer Freiheit ist negativ die Unabhängigkeit des Willens von der Nötigung durch unmittelbare sinnliche Antriebe zu verstehen und positiv die Abhängigkeit von abstrakten, selbstbewußten Motiven.“ ... „Sie heißen abstrakt, weil sie von gedanklichen Verstärkungen ausgehen.“ Vgl. auch Torres, Willensfreiheit und wahre Freiheit. München 1904. S. 14.

[2]) Villa, Einleitung in die Psychologie der Gegenwart, aus dem Italienischen übersetzt von Pflaum. Leipzig 1902. S. 456.

[3]) Achelis, Ethik. 3. Abdruck. Leipzig 1904. S. 81.

[4]) Von Einigen wird auch die intellektuelle Funktion der Überlegung als für die Freiheit charakteristisch hervorgehoben. Stange, Einleitung in die Ethik. II, 203. Külpe, Einleitung in die Philosophie. 3. Aufl. Leipzig 1903. S. 244, 248. Fr. Wagner, Freiheit und Gesetzmäßigkeit in den menschlichen Willenshandlungen. Tübingen 1898. S. 19.

schaffenheit des Willens. Die erste Richtung knüpft an also an die Persönlichkeit, sie erblickt das Wesen der Freiheit in der Kausalität des Ich. Zu ihr gehören alle Definitionen, welche die Freiheit finden in dem Hervorgehen des Willensentschlusses aus dem Ich, dem Verursachtsein durch das wollende Subjekt, dem Wirksamwerden nach eigenem Maß, und endlich in der Selbstthätigkeit und Selbstbestimmung. Der zweiten Richtung sind zuzurechnen diejenigen Auffassungen, welche dem freien Willen im Gegensatz zum unfreien eine besondere Qualität des Willensinhalts zuschreiben. Er erscheint als der selbstbewußte, reife Wille, als der Wille zum Guten.

Die deterministischen Freiheitsdefinitionen weisen nun zunächst einen formalen Mangel auf. Sie leiden an dem methodischen Fehler, den Unterschied zwischen Freiheit im indeterministischen und im deterministischen Sinne nicht scharf hervortreten zu lassen. Ja, manche von ihnen sind derart gefaßt, daß auf den ersten Blick auch der Indeterminist ihnen zustimmen darf. Sie könnten ebensowohl vom Standpunkt des Indeterminismus aus als Freiheitsdefinitionen verwendet werden.

Wenn frei Handeln nach Wundt Handeln mit besonnenem Selbstbewußtsein ist, so kann jeder Indeterminist diese Begriffsbestimmung gelten lassen, da es für ihn selbstverständlich ist, daß ein besonnenes Selbstbewußtsein, das auf der Erkenntnis des Wesens und der Bedeutung der Persönlichkeit beruht, auch die Selbstbesinnung auf die vorhandene Freiheit, also das Bewußtsein von derselben, in sich schließt. Ebenso wenn Höffding den freien Willen als den reifen, selbstbewußten bezeichnet. Auch diese Anschauung ist gleichfalls mit dem Standpunkt des Indeterministen vereinbar, denn auch ihm erscheint im Gegensatz zu dem noch nicht entwickelten Willen des Kindes der Wille erst dann als ein wirklich freier, wenn er ein reifer, auf der vollen Erkenntnis seiner selbst beruhender ist. Wenn ferner Bergmann das Kennzeichen der Freiheit in der Selbstbestimmung erblickt, so stellt sich diese Auffassung dem Indeterministen sogar als völlig zutreffend dar, denn seiner Meinung nach verdient eine Bestimmung nur dann den Namen einer Selbstbestimmung, wenn sie eine freie war. Oder wenn

Merkel das Wirksamwerden nach eigenem Maß als das für die Freiheit Typische hinstellt, so kann auch dieser Auffassung der Indeterminist beitreten, weil es ihm selbstverständlich ist, daß ein Maß bloß dann als wirklich ein eigenes erscheint, wenn sein Prinzip ausschließlich die Freiheit und nichts anderes ist.

Die übrigen deterministischen Freiheitsdefinitionen besitzen zwar nicht eine derartige Ähnlichkeit mit der indeterministischen Freiheitslehre, daß sie als eine Darlegung derselben angesehen werden könnten, auch sie lassen aber die Hervorhebung des Unterscheidenden zwischen beiden Auffassungen vermissen. Sie sind soweit gefaßt, daß auch wahre Freiheit — vielleicht als eine Unterart in ihrem Freiheitsbegriff — Raum fände. So wenn Riehl Freiheit als Abhängigkeit von selbstbewußten, abstrakten, d. h. von gedanklichen Vorstellungen ausgehenden Motiven bezeichnet. Können solche Motive nicht auch von der gedanklichen Vorstellung der Freiheit ausgehen? Und vermag mithin ein solches selbstbewußtes Motiv nicht auch das Bewußtsein umfassen, sich frei bestimmen zu können? Oder wenn nach der Darstellung von Simmel, Paulsen und Lipps ein freies Wollen dasjenige ist, welches seine Ursache in dem Ich hat. Behauptet nicht auch der Indeterminismus, daß der freie Wille in der wollenden Persönlichkeit seinen Ursprung hat?

Alle Definitionen des Determinismus bringen also das nicht zum Ausdruck, was das Wesen der Freiheit in seinem Sinne ausmachen müßte, daß sie nämlich eine Freiheit sei innerhalb des Reiches der Notwendigkeit als Prinzip des Geschehens. Sie weisen zwar auf die Quelle der Freiheit, die Persönlichkeit hin, die Beschaffenheit dieser Quelle aber, ihre durch kausale Notwendigkeit gebundene Wirksamkeit — also den entscheidenden Gesichtspunkt — lassen sie nicht hervortreten.

Weit schwerer indessen als dieser bloß methodische Mangel wiegt ein sachlicher. Die deterministischen Freiheitsdefinitionen führen sämtlich zu keiner scharfen Scheidung nach der Seite der Unfreiheit. Sie sind nicht im Stande, die Grenze zwischen dem zurechnungsfähigen Menschen und dem unzurechnungsfähigen zu ziehen.

Muß nicht zugegeben werden, daß auch der Geisteskranke durch „selbstbewußte Motive“ bestimmt wird, insbesondere auch „durch

selbstbewußte, abstrakte, d. h. von gedanklichen Vorstellungen ausgehende Motive"? Kann man nicht auch bei ihm von einer Wahl reden, die mit Selbstbewußtsein geschieht? Oder, wenn in dem „Hervorgehen des Wollens aus dem Ich" das Kennzeichen der Freiheit erblickt wird, ist da zu verkennen, daß auch beim Wollen des Geisteskranken Gleiches stattfindet und auch er mithin Freiheit besitzt? Oder, wenn Freiheit als Möglichkeit der Selbstbestimmung oder Selbstthätigkeit definiert wird, so treffen vom deterministischen Standpunkt aus auch diese Merkmale beim Geisteskranken zu, — auch er ist selbstthätig und bestimmt sich ohne äußeren Zwang selbst, — muß nicht demgemäß ihm Freiheit zugesprochen werden?

So ist dieser Freiheitsbegriff ein zu weit gefaßter, denn er verleiht Freiheit Personen, die sie thatsächlich nicht besitzen. Die Deterministen pflegen bei der Aufstellung ihres Freiheitsbegriffes nicht an das Anwendungsgebiet desselben zu denken, sie fragen sich nicht, ob er nicht vielleicht auch den Geisteskranken mit einbezieht, und doch ist es offensichtlich, daß ein Freiheitsbegriff, der auch den Geisteskranken Freiheit zuerkennt, für die allgemeinen Anschauungen stets unannehmbar bleiben wird.

Die Gefahren, welche eine zu weite Fassung des Freiheitsbegriffs mit sich bringt, sind vielleicht die Veranlassung, — und die Entwicklung, welche die Freiheitslehre bei Wundt genommen hat, scheint diese Vermutung zu bestätigen —, daß sich bei den Deterministen außer jenem allgemeinen noch ein anderer, engerer Freiheitsbegriff findet, der so beschaffen ist, daß er jene unliebsamen Konsequenzen ausschließt. Bei diesem zweiten Freiheitsbegriff wird der entscheidende Nachdruck auf eine bestimmte Beschaffenheit des Willensinhalts gelegt, sei es mehr nach der Seite der vernünftigen Selbstbestimmung, sei es mehr nach der Seite seines sittlichen Inhalts. Ersteres, wenn Wundt für den freien Willen das „besonnene" Selbstbewußtsein als charakteristisch hinstellt, oder Höffding ihn als den „reifen" bezeichnet. Letzteres, wenn Carneri die wahre Willensfreiheit als identisch mit dem Willen zum Guten hinstellt [1]).

---

[1]) Carneri, Sittlichkeit und Darwinismus. Wien, 2. Aufl. 1903, S. 278: „Die wahre Willensfreiheit ist identisch mit dem Willen zum Guten,

Bei Paulsen finden sich beide Begriffe von Freiheit, der weitere und der engere. Jener, wenn er Freiheit als Kausalität des Ich auffaßt, dieser, wenn er sagt: „Freiheit des Willens bedeutet die Fähigkeit, sein Leben unabhängig von den sinnlichen Antrieben und Neigungen durch Vernunft und Gewissen nach Zwecken und Grundsätzen zu bestimmen [1]).

Durch diese engere Fassung ist in der That der Mißstand beseitigt, daß Freiheit Personen zu Teil wird, die keinen Anspruch auf sie haben. Aber es droht nun eine andere Gefahr. War jener erste Freiheitsbegriff ein zu weiter, so erscheint der zweite als ein zu eng begrenzter, denn er versagt Personen die Freiheit, denen sie zweifellos zukommt. Er schließt nun zwar den Geisteskranken aus, zugleich aber auch den geistig Gesunden, jedoch moralisch Verworfenen, und ebenso selbst den bloß sittlich Schwachen. Kann wohl von dem moralisch verkommenen Menschen, etwa dem Gewohnheitsverbrecher, im Sinne Wundts gesagt werden, daß bei seinen Willensentscheidungen die Wahl „mit besonnenem Selbstbewußtsein" geschieht, daß er „mit dem Bewußtsein handelt von der Bedeutung, welche Motive und Zwecke für den Charakter des Wollenden besitzen"? Und sicherlich wird er nicht, wie der Freiheitsbegriff Paulsens es verlangt, „durch Zweckgedanken und Ideale, durch Pflicht und Gewissen, in seinen Handlungen bestimmt". Oder läßt sich der Wille des sittlich Schwachen, im Sinne Höffdings als ein „reifer" bezeichnen, oder ist die bei ihm stattfindende Selbstbestimmung als eine „pragmatische, d. h. zwecksetzende und sittliche", der Auffassung von Bergmann gemäß anzusehn?

Die deterministische Lehre ist also nicht im Stande, ihren

---

aber nicht mit dem, der das Gute will und das Böse thut, sondern mit dem, der eben nur das Gute thun kann."

[1]) Paulsen, Ethik, 5. Aufl., Berlin 1900, I, S. 442: „Diese Fähigkeit, durch eine Idee seines Lebens die guten Lebensbethätigungen zu regulieren und zu bestimmen, ist eigentlich das, was wir den freien Willen nennen. Und so kann man auch sagen: frei handelt, wer nicht durch Reize und Augenblicksbegehrungen, die dadurch ausgelöst werden, sondern durch Zweckgedanken und Ideale, durch Pflicht und Gewissen im Handeln bestimmt wird." S. 49.

Freiheitsbegriff mit der wirklichen Sachlage in Einklang zu bringen, sondern sie setzt sich durch ein Zuviel oder Zuwenig in ihren Anforderungen mit unseren Anschauungen in Widerspruch. Will sie der Gefahr einer zu weiten Fassung entgehen, so verfällt sie der Gefahr einer zu engen. Auch von den Deterministen gilt das Dichterwort: „Incidit in Scyllam, qui vult vitare Charybdim“.

An der Frage nach der Abgrenzung von Freiheit und Unfreiheit scheitert die deterministische Freiheitslehre, und sie muß an dieser Klippe Schiffbruch erleiden, weil ihr Ausgangspunkt die aus dem Kausalgesetz gefolgerte Notwendigkeit des Geschehens ist. Wenn aber alles mit Notwendigkeit sich vollzieht, wenn daher überall Gebundenheit und somit Unfreiheit herrscht, wie soll dann auf der Grundlage der Freiheit eine Scheidung zwischen dem zurechnungsfähigen und unzurechnungsfähigen Menschen vorgenommen werden? Auch für den geistig Gesunden gilt ja vom Standpunkt des Deterministen die Notwendigkeit als das Prinzip seines Verhaltens, er ist also in seinen Willensentschlüssen und Handlungen nicht minder gebunden als der geistig Erkrankte. Wie soll da eine Verschiedenheit zwischen ihnen in ihrem Verhältnis zur Freiheit bestehen?

Wenn also die Freiheitsdefinitionen, welche der Determinismus aufgestellt hat, nicht im Stande sind, die Scheidung von Freiheit und Unfreiheit zu vollziehen, so weist das auf einen tiefer liegenden Fehler. Und dieser besteht darin, daß sie in Wahrheit überhaupt nicht Begriffsbestimmungen der Freiheit darstellen, weil sie gar nicht wirkliche Freiheit zu ihrem Inhalt haben und sie auch nicht haben können.

Steht in der That die Kausalität des Willens unter dem Zeichen der Notwendigkeit, wie der Determinismus behauptet, dann muß auch das Selbstbewußtsein ein Wissen um diese Sachlage in sich schließen, und ganz besonders ein „besonnenes“ Selbstbewußtsein, wie Wundt es charakterisiert, welches sich der Bedeutung der eigenen Persönlichkeit mit allen ihren auf der zurückgelegten Willensentwicklung beruhenden Eigenschaften bewußt ist. Es muß sich also darstellen als ein Wissen von der Unmöglichkeit des anders Könnens, als ein Bewußtsein um das Müssen des Willens aus den

ihn determinierenden Faktoren heraus. Wie vermag ein solches Bewußtsein ein Bewußtsein der Freiheit zu sein?

Auch die Möglichkeit der Selbstbestimmung, die Bergmann als das Wesen der Freiheit hinstellt, ist unter dem Gesichtspunkt des Determinismus betrachtet, keine Freiheit. Darf sie als Selbstbestimmung bezeichnet werden, wenn von ihr der Satz gilt, daß „jede Willensentscheidung überhaupt durch die Beschaffenheit und den Zustand des wollenden Subjekts in dem Augenblicke, in welchem sie stattfindet, und durch die unmittelbar vorhergegangenen Veränderungen desselben vollständig bestimmt sei, also notwendig so ausfalle, wie sie es wirklich thut [1])"?

Eine Selbstbestimmung, welche mit unabänderlicher Notwendigkeit durch die sie bedingenden Momente festgelegt ist, hat nichts mehr mit Freiheit gemein, sie ist ein Müssen wie jedes andere, nicht ein Selbstbestimmen, sondern ein Bestimmtwerden, also etwas der Freiheit gerade Entgegengesetztes.

Das Gleiche gilt von dem Wirksamwerden nach eigenem Maß. Kann dieses Maß noch als ein eigenes im Sinne eines freien aufgefaßt werden, wenn die inneren Faktoren desselben unweigerlich determinieren?

Nicht anders steht es mit der Kausalität des Ich als Merkmal der Freiheit, Welch' kümmerliches Ding wäre die menschliche Freiheit, wenn Freiheit nur Kausalität des Ich repräsentierte! Eine Freiheit, die der gesunde Mensch mit dem Geisteskranken teilt und die bloß Unabhängigkeit vom äußeren Zwang bedeutet, ihn aber nach Innen vollständig gebunden erscheinen läßt. Der Determinismus vermag dem Menschen nur Unabhängigkeit nach Außen zu gewähren, nicht auch nach Innen, denn die inneren Faktoren bestimmen ja seine Entschlüsse und Handlungen mit unausweichlicher Notwendigkeit.

Ähnlich verhält es sich mit der Wahlfreiheit, welche dem Determinismus nicht widersprechen soll [2]) und die bei seinen

[1]) Bergmann, S. 464.

[2]) Z. B. Höffding, Ethik, S. 100: „Die Wahlfreiheit widerstreitet dem Determinismus nicht."

Vertretern eine große Rolle spielt. Kann aber von einer Wahl gesprochen werden, wenn die Entscheidung durch die innere Sachlage mit Notwendigkeit bestimmt wird, ist sie nicht vielmehr bloß eine scheinbare Wahl? In Wirklichkeit ist ja ihr Ausfall bereits festgelegt, denn die Richtung der Entscheidung wird durch die inneren Faktoren unweigerlich vorgezeichnet. Mit demselben Rechte könnte man dem Stein, der durch einen Stoß ins Schwanken geraten ist, ein Vermögen des Wählens, die Wahl, stehen zu bleiben oder zu fallen, zuschreiben. Erinnert diese Wahlfreiheit nicht an den Ausspruch Kants von der Freiheit des Bratenwenders, der die Freiheit habe, sich so zu drehen, wie er gedreht wird?

Was die Deterministen als Wahlfreiheit bezeichnen, hat mit Freiheit nichts zu thun. Die Möglichkeit des Anderskönnens, die ihr zu Grunde liegen soll, stellt gar keine solche subjektive Möglichkeit dar. Sie bedeutet nur eine objektive Möglichkeit, bei welcher der Mensch je nach der gegebenen Sachlage zu dem einen oder andern Verhalten mit Notwendigkeit determiniert wird. Sie ist eine Möglichkeit, die sich durch nichts von der Möglichkeit unterscheidet, welche wir auch bei Naturvorgängen annehmen, wenn wir z. B. sagen, der Stein könne fallen oder stehen bleiben, und dabei sehr wohl wissen, daß, ob das eine oder andere erfolgen wird, von den äußeren Umständen abhängt, die den weiteren Verlauf schlechthin bestimmen.

So beschaffen ist die Freiheit, welche die Deterministen als solche hinstellen. Auch sie suchen die Freiheit, aber sie finden sie nicht. Und sie können sie nicht finden, weil nach ihrer Lehre alles Geschehen unter dem Zeichen der Notwendigkeit steht. Wenn sie dennoch zu einem Freiheitsbegriff gelangen, so wird ihnen solches nur dadurch möglich, daß sie die Prämisse, mit der sie an den Verlauf der Dinge herantreten, außer Acht lassen. Sie denken nur an das Erfordernis einer Gesetzmäßigkeit des Geschehens und vergessen, daß nach ihrer Auffassung die Herrschaft des Kausalgesetzes nicht bloß die Gesetzmäßigkeit, sondern auch die Notwendigkeit des Geschehens zur Folge hat. Weil ihre Begriffsbestimmungen der Freiheit einer Gesetzmäßigkeit des Geschehens nicht widersprechen, so glauben sie, daß dieselben mit dem Determinismus vereinbar seien

4*

und übersehen ganz, daß dieser ja die Notwendigkeit alles Geschehens und mithin auch die der Willensvorgänge behauptet.

Die Freiheitslehre der Deterministen ist freilich die für sie allein mögliche Gestaltung eines Freiheitsbegriffes. Für den Indeterministen bedeutet die Verschiedenheit des freien und unfreien Geschehens einen Gegensatz der dasselbe beherrschenden Prinzipien, dort Freiheit, hier Notwendigkeit. Für den Deterministen, der sich zu ausnahmsloser Notwendigkeit bekennt, ist dieser Weg einer Scheidung des Freien vom Unfreien nicht gangbar. Es bleibt für ihn nur übrig, die Lösung der Frage zu suchen in einer Verschiedenheit der Quellen der Kausalität, in der Gegenüberstellung der Entschlüsse des Menschen, welche in ihm selbst entspringen und derjenigen, die durch äußere Umstände in ihm hervorgerufen werden. An die Stelle einer Verschiedenheit der Prinzipien tritt die Verschiedenheit der Ursachen. Der einzige folgerichtige Freiheitsbegriff des Determinismus ist daher derjenige, der an die Persönlichkeit, an das Ich als Quelle des Wollens anknüpft. Freie Kausalität wird zur Kausalität, die im Ich ihren ausschließlichen Grund hat, und damit zu Unabhängigkeit vom äußeren Zwang. Zugleich tritt damit aber die negative Seite des Freiheitsbegriffs im Vergleich zur positiven in den Vordergrund. Das Hervorheben dieses negativen Momentes ist für die Deterministen gerade sehr charakteristisch. „Das Wort Freiheit", führt Höffding aus, „wird jetzt vorwiegend in negativem Sinne gebraucht, so daß man, sobald man davon hört, fragen muß: Freiheit wovon [1])?" Dieser negative Sinn ist jedoch, fügt er hinzu, kaum der ursprüngliche.

In der That ist die ursprüngliche und noch gegenwärtig maßgebende Bedeutung des Freiheitsbegriffs nichts weniger als eine negative, sondern eine durch und durch positive. Erst der Determinismus ist genötigt, die Sachlage umzukehren. Da er mit dem positiven Inhalt der Freiheit als dem Kausalgesetz wider-

---

[1]) Höffding, Ethik, S. 97, Nr. 1. — M. Liepmann, Einleitung in das Strafrecht, S. 164: „. . da es sich bei der Freiheit um etwas Negatives und Relatives handelt, wir also wissen müssen, wovon der Wille frei oder nicht frei sein soll, und welcher positive Inhalt sich aus der einen oder anderen Alternative ergibt."

sprechend nichts anzufangen weiß, läßt er dieselbe zu einem wesentlich negativen Begriff herabsinken.

Die Entwicklung, welche der deterministische Freiheitsbegriff genommen hat, ist eine ganz konsequente. Da für den Determinismus die Freiheit keinen positiven Wert besitzt, so verlegt sich der Schwerpunkt des Freiheitsbegriffs nach der negativen Seite. Freiheit wird gleich Freiheit von Etwas, also gleich Unabhängigkeit[1]). Diesen negativen Freiheitsbegriff untersuchen nun die Deterministen genauer und führen die verschiedenen Bedeutungen desselben an: soviel Bedeutungen, als Abhängigkeitsverhältnisse nach einer bestimmten Richtung in Frage kommen.

Ist aber hiernach Unfreiheit gleich Abhängigkeit und Unselbständigkeit, enthält daher das unfreie Geschehen etwas Passives, so ergibt sich für ihren Gegensatz, die Freiheit, als einzig möglicher positiver Inhalt die Aktivität der Persönlichkeit und die Selbständigkeit ihres Verhaltens. Damit wandelt sich Freiheit in selbständige Willenskausalität[2]), und statt wirklicher Freiheit bietet der Determinismus mithin dem Menschen bloß Aktivität und Selbständigkeit des Wollens.

Erscheint indessen diese Bestimmung des positiven Inhalts der Freiheit irgendwie befriedigend? Entspricht sie auch nur annähernd den hohen Anschauungen, die wir mit der Vorstellung der Freiheit verbinden?

Zunächst wäre es doch eine Freiheit, die der freie Mensch mit dem Geisteskranken teilen muß. Auch dessen Willensäußerungen erscheinen als Ausfluß seiner Persönlichkeit, wie diese nun einmal beschaffen ist, auch sie können unabhängig von äußerem Zwang erfolgen und bedeuten daher gleichfalls Aktivität und Selbständigkeit des Wollens. Heißt das aber nicht dem nach Freiheit verlangenden Menschen Steine statt Brot reichen, wenn man ihm als Freiheit eine Eigenschaft zuspricht, die seiner Sonderstellung in

[1]) Lipps, Die ethischen Grundfragen, S. 275: „Die Eigenart seiner Persönlichkeit kommt in dem Willensentscheid, den er fällt, ‚frei', d. h. durch nichts gehindert oder genötigt zum Ausdruck."

[2]) „ein freies, d. h. in seiner Wirksamkeit nicht gehemmtes Wollen." Windelband, Über Willensfreiheit. Tübingen 1904. S. 109.

der Welt nicht gerecht wird, sondern in gleicher Weise dem geistig Kranken wie dem geistig Gesunden zukommt?

Und kann denn vom Standpunkt des Determinismus aus überhaupt von Aktivität und Selbständigkeit die Rede sein? Nach seiner Lehre bestimmen ja die inneren Faktoren das Verhalten des Menschen mit unbedingter Notwendigkeit, seine Willensentschlüsse werden, wie die Deterministen sich mit Vorliebe ausdrücken, „eindeutig" determiniert. Wo bleibt da Raum für eine Aktivität und Selbständigkeit der Persönlichkeit?

Dem Determinismus gelingt es nur, eine Freiheit nach Außen, die Unabhängigkeit von äußeren Umständen herzustellen, die Unfreiheit nach Innen, die Abhängigkeit von den determinierenden inneren Faktoren bleibt bestehen; denn nicht selbst bestimmt sich der Mensch, sondern er wird bestimmt. Die Freiheit ist verschwunden, nur der Name ist geblieben!

So wird denn „das Gespenst des Determinismus", wie Herbart es genannt hat und das er durch seine Freiheitslehre zu bannen meinte, auch weiterhin umgehen, der beunruhigende Gedanke nämlich, daß von wirklicher Aktivität und Selbständigkeit bei deterministischer Auffassung nicht gesprochen werden kann. „Das aber ist eben das Gespenst des Determinismus," sagt er, „das man überall fürchtet, statt darauf loszugehen: daß, wenn einer etwas will, dieses Wollen eigentlich nicht sein Wollen, sondern etwas Fremdes, was durch ihn, wie durch einen Kanal hindurchgegossen werde, — daß also er selbst nicht der Wollende sei, er es nicht zu verantworten habe, er deshalb nicht zu loben und nicht zu tadeln sei, sondern die eigentliche Wirksamkeit außer ihm liege, und vielleicht aus den entferntesten Enden des Universums in ihm zusammenfließe [1])."

Die schärfste Kritik vielleicht üben, freilich ohne sich dessen be-

[1]) Herbart IX, 2, S. 345. Er fährt fort: „Solcher Determinismus ist allerdings da zu fürchten, wo man aus lauter Scheu vor der atomistischen Ansicht, die Freiheitslehre, welche durchaus Selbständigkeit des Individuums im vollsten Sinne fordert, aufgab, oder sie in Spinozismus versinken ließ."

wußt zu werden, die Deterministen selbst an ihrer Freiheitslehre. Sie stellen wohl einen Freiheitsbegriff auf, aber sie verwerten ihn nicht weiter. Sie scheinen mit der Existenz der Freiheit die Funktionen derselben als erfüllt anzusehen, denn sie machen keinen weiteren Gebrauch von ihr, namentlich nicht dort, wo in Wirklichkeit ihre praktische Bedeutung folgenschwer hervortritt, bei Schuld und Verantwortlichkeit des Menschen.

Welchen Wert besitzt aber die Freiheit, wenn sie jeglicher Tragweite für Ethik und Recht entbehrt? Sie erscheint dann nur als ein philosophisches Dogma ohne alle praktische Konsequenzen, als ein Element im überlieferten Bestand der Ideen, aber ohne selbständige Bedeutung, ein Dekorationsstück, das nur nach Außen dem Menschen den Schein höheren Wertes verleiht, in Wirklichkeit jedoch ihn nicht über naturgesetzliche Gebundenheit erhebt.

Fassen wir zusammen: Die deterministische Freiheitslehre erleidet in zweifacher Weise Schiffbruch: Sie vermag nicht die Grenze zwischen Freiheit und Unfreiheit zu ziehen, denn sie muß entweder dem Geisteskranken Freiheit zuerkennen oder dem sittlich Schwachen sie versagen, und sie ist nicht im Stande, dem Menschen wirkliche Freiheit zu verschaffen, weil sie sein Wollen dem Prinzipe der Notwendigkeit unterstellt und ihn damit der Aktivität und Selbständigkeit beraubt.

Wir werden den mit so großem wissenschaftlichen Ernste und mit soviel Scharfsinn unternommenen Versuchen der Deterministen, auch von ihrem Standpunkt aus Freiheit zu schaffen, unsere Achtung zollen. Sind dieselben doch ein redender Beweis für die Wertschätzung, welche auch sie der Freiheit zuteil werden lassen und die sie zum Bestreben führt, trotz ihres der Freiheit so ungünstigen Ausgangspunktes, dieselbe doch dem Menschen zu erhalten. Das Urteil freilich über das Ergebnis dieser Bestrebungen bleibt hierdurch unberührt: Der Determinismus vernichtet jegliche wirkliche Freiheit für den Menschen, die Notwendigkeit ist dann seine Herrin und er ihr Knecht. Nur dadurch vermag er einen täuschenden Anschein von Freiheit sich zu wahren, daß er, wie einst die Stoiker empfahlen, dem Schicksal, das ihn leitet, nicht widerstrebend,

sondern innerlich zustimmend folgt: fata nolentem trahunt, volentem ducunt, — aber folgen muß er ihm[1])!

§ 3. 3. Die Verantwortlichkeitslehre des Determinismus.

So ist der Versuch des Determinismus, eine Freiheitslehre aufzustellen, gescheitert. Auf dem Prinzip der Notwendigkeit als Richtschnur für das menschliche Wollen und Handeln läßt sich kein Begriff der Freiheit aufbauen, der ihrem Wesen entspräche und ihren Namen verdiente.

Man darf unter diesen Umständen gespannt sein, wie es dem Determinismus gelingt, die zweite an ihn herantretende Aufgabe, die Begründung der Verantwortlichkeit des Menschen zu lösen. Mit Recht ist das Problem der Verantwortlichkeit als die „Achillesferse" des Determinismus bezeichnet worden, und in der That scheint keine Brücke hinüberzuführen von dem diesseits belegenen Reiche der Notwendigkeit zu dem jenseitigen Ufer der Verantwortlichkeit.

Der Determinismus kennt indessen dennoch eine Verantwortlichkeit. Ja, seine Anhänger pflegen sogar der Meinung zu sein, ihre Lehre sei allein im Stande, eine solche zu begründen[2]). Sie weisen darauf hin, daß Zurechnung und Verantwortung nur auf der Basis einer Gesetzmäßigkeit des menschlichen Handelns sich aufbauen lassen. Diese nehme gerade der Determinismus an, während der Indeterminismus ja die Gesetzlosigkeit desselben behaupte.

Der Determinismus begeht also auch hier denselben Fehler, dessen er sich bei der Behandlung des Freiheitsproblems schuldig macht. Er nimmt das Prinzip einer Gesetzmäßigkeit des menschlichen Verhaltens als Privileg für sich in Anspruch und faßt daher seine Aufgabe dahin auf, daß er die Verträglichkeit von Verantwortlichkeit und Gesetzmäßigkeit zu begründen habe, während

[1]) Zeller, Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie. 6. Aufl. Leipzig 1901. S. 214.

[2]) Carneri, ein Vertreter der darwinistisch-soziologischen Ethik, verkündet sogar: „Die Erkenntnis des Determinismus wird zum Grab der künstlichen und zur Geburtsstätte der natürlichen Sittlichkeit." Grundzüge der Ethik. Volksausgabe. Stuttgart 1905. S. 148.

sie doch für ihn darin besteht, die Vereinbarkeit von Verantwortlichkeit und Notwendigkeit zu erweisen. Für den Determinismus, der die Notwendigkeit alles Geschehens behauptet, muß die entscheidende Frage lauten: Sind Verantwortlichkeit des Menschen und Notwendigkeit seiner Willensäußerungen miteinander zu vereinigen?

Sollen also die Bestrebungen des Determinismus Aussicht auf Erfolg haben, so ist das nur unter der Voraussetzung denkbar, daß es gelingt, die Frage nach der Verantwortlichkeit von der nach Freiheit vollständig zu lösen und sie auf eigene Füße zu stellen. Die Verantwortlichkeit muß mithin eine ganz andere, von der Freiheit unabhängige Grundlage erhalten, soll sie überhaupt für den Determinismus möglich erscheinen [1]).

Nun hat bereits Schleiermacher der Ethik den Rat erteilt, von der Frage nach Freiheit und Unfreiheit ganz abzusehen [2]), und die deterministische Ethik ist diesem Rate in weitestem Maße gefolgt. Sie findet die Berechtigung zu ihrem Vorgehen in der Annahme, die moralischen Werturteile seien rein objektive, welche nirgends eine Beziehung auf die Freiheit als ihre Voraussetzung erkennen ließen und deren Natur darin bestehe, daß das Zurechnungsurteil, welches sie darstellen, einerseits ein kausales Urteil, anderseits ein Werturteil, bestimmt durch die sittlichen Zwecke, in sich schließe.

Ist diese Auffassung von einer rein objektiven Beschaffenheit der ethischen Werturteile zutreffend, dann wäre in der That das Problem einer Möglichkeit von Verantwortung für den Determinismus gelöst, und es erschiene für die Frage der Verantwortlichkeit

---

[1]) Sehr richtig sagt der Determinist Riehl: „Soll das thatsächliche Zusammenbestehen von Determinismus und Verantwortlichkeit begreiflich werden, so muß die Verantwortlichkeit ihrer Entstehung nach unabhängig davon sein, ob der Wille frei ist oder nicht, mit andern Worten, Handlungen müssen nicht deshalb zurechenbar sein, weil es Handlungen eines freien Willens sind.... Zurechnung und Verantwortlichkeit dürfen mit der Frage der Willensfreiheit und deren Entscheidung unmittelbar nichts zu schaffen haben.“ Der philosophische Kritizismus. II. S. 253.

[2]) Schleiermacher, Kritik der Sittenlehre. 2. Aufl. S. 8. „Niemand wird behaupten, daß wenn seine Überzeugungen von der Freiheit sich ändern, er dann anderes für gut, anderes für böse halten wird als zuvor.“

gleichgültig, ob man Bekenner der Freiheit oder Leugner derselben ist. Der Glaube an Freiheit büßte dann allen Wert als praktisches Prinzip ein, und es könnte dem Ermessen eines Jeden überlassen bleiben, demselben anzuhängen oder nicht anzuhängen, gleichsam eine Privatsache des Einzelnen, bedeutungsvoll vielleicht für ihn, aber folgenlos für Wissenschaft und Leben.

Die Deterministen sind in der That nun im Allgemeinen darüber einig, daß für die Frage der Zurechnung die Freiheit nicht von Bedeutung sei. Sie erklären, daß die Willensfreiheit nicht zu den unentbehrlichen Prämissen der Zurechnung gehöre, vielmehr der Standpunkt, den man zu ihr einnehme, für die Konstruktion des Schuldbegriffes gleichgültig sei und die Behauptung der Notwendigkeit des menschlichen Geschehens die Verantwortlichkeit nicht in Frage stelle [1]). Sie heben hervor, daß es nicht darauf ankomme, wie der menschliche Willensentschluß zustande komme [2]), und weisen darauf hin, daß in dem sittlichen Werturteil die Persönlichkeit als solche geschätzt werde, gleichgültig wie sie geworden sei. „Das Urteil über den Wert einer Person," sagt Paulsen, „hängt davon ab, was sie ist, nicht davon, wie sie geworden ist [3])."

Und Lipps fragt: „Was in aller Welt hat die sittliche Beurteilung meiner Gesinnung damit zu thun, woher dieselbe letzten Endes stammt [4])?"

Es erscheint nur folgerichtig für den Deterministen, wenn Lipps der Frage der Willensfreiheit ausdrücklich eine ethische

---

[1]) A. Merkel, Ges. Abhandlungen. Straßburg 1899. II, 444. — M. Liepmann, Einleitung in das Strafrecht. S. 163. — Külpe, Einleitung in die Philosophie. 3. Aufl. Leipzig 1903. S. 245: „... Die Prädikate gut und schlecht, die nur eine Qualität des Willens zum Ausdruck bringen, haben mit unserer Streitfrage nichts zu thun. Wir können von guten und bösen Handlungen reden, ohne dabei voraussetzen zu müssen, daß sie aus einer Freiheit hervorgegangen seien." — Stange, Einleitung in die Ethik. II, 206. — Riehl, S. 254.

[2]) Müffelmann, Das Problem der Willensfreiheit. Leipzig 1899. S. 2.

[3]) Ethik, I, S. 433.

[4]) Ethische Grundfragen, S. 269. Im Anschluß an ihn erklärt Bergemann in erfrischender Sorglosigkeit: „Kurz und gut: wir nehmen den Menschen so wie er ist, ohne lange darüber nachzugrübeln, auf welche Weise er so geworden sein möge." Ethik als Kulturphilosophie. Leipzig 1905. S. 338.

Bedeutung abspricht und sie wesentlich als bloße Begriffsfrage hinstellt. Als eine Frage, so führt er aus, die der Hauptsache nach bloße Begriffsfrage ist, hat die Frage nach der Freiheit des Willens auch nicht eigentlich Anspruch darauf, unter die ethischen Grundfragen gerechnet zu werden. Die ethischen Grundfragen sind im wesentlichen Thatsachenfragen, die Thatsachen unseres Bewußtseins betreffen. Sind nun diese Thatsachen wirklich in unserem Bewußtsein auffindbare Thatsachen, so können sie nicht aufgehoben werden durch die Weise, wie wir den Begriff der Willensfreiheit fassen mögen [1]).

Es ist auffallend, daß die Deterministen ihre These von der rein objektiven Beschaffenheit der sittlichen Urteile und der demgemäß sich ergebenden Irrelevanz der Freiheitsfrage für die Verantwortlichkeit nicht durch eingehendere Argumente stützen. Die Richtigkeit derselben erscheint ihnen offenbar so evident, daß sie einen besonderen Beweis als entbehrlich betrachten. Und doch läßt die Tragweite dieser These und der Gegensatz, in welchem sie zu der allgemeinen Anschauung steht, eine nähere Begründung erwarten.

Um so wertvoller ist es unter diesen Umständen, daß Adolf Merkel, der bedeutendste Vertreter des Determinismus auf dem Gebiete des Strafrechts, sich eingehend der Prüfung jener Frage zuwendet, und es ist in der That von großem Interesse, seinen Ausführungen zu folgen, auch wenn man denselben nicht beizustimmen vermag.

Merkel betont zunächst auf das energischste die Notwendigkeit eines Festhaltens an dem Prinzip der Verantwortlichkeit. „Wir können," sagt er, „das Prinzip der Verantwortlichkeit eines Jeden für seine Handlungen nicht aufgeben; es gibt für die Gesellschaft kein wichtigeres, zugleich keins, das in unserer psychologischen Natur mächtigere Stützen besäße. Wir würden in diesem Falle nicht umhin können, die Thesis der Wahlfreiheit trotz aller theoretischen Bedenken, die sich gegen sie erheben, aufrecht zu erhalten, nicht bloß wegen der alles überragenden praktischen Bedeutung, welche ihr zuzuerkennen wäre, sondern weil wir nicht im Stande

[1]) Lipps, Ethische Grundfragen. S. 241.

wären, unser Verhalten in Einklang mit der gegenteiligen Annahme zu bringen, diese uns daher in einen unausgleichbaren und unerträglichen Widerspruch mit uns setzen würde[1])."

Besteht denn aber, fragt Merkel, in Wahrheit der behauptete Zusammenhang zwischen Wahlfreiheit und Verantwortlichkeit? Er verneint die Frage und führt zur Begründung seiner Ansicht aus: „Entscheidend für jene (d. h. die moralischen und rechtlichen Werturteile) sind immer nur die Qualitäten der betreffenden Wirksamkeit. Die Frage, ob diese Qualitäten gegeben seien, hat mit der andern, ob der Handelnde zur selben Zeit auch eine Wirksamkeit von anderen Qualitäten von sich hätte ausgehen lassen können, logisch überall nichts zu thun." ... „Wenn wir die Barmherzigkeit des Samariters bewundern, geschieht dies, weil oder insofern er nach unserer Annahme auch unbarmherzig hätte sein können? Man prüfe sich doch einmal unbefangen, ob diese Annahme in der eigenen Empfindung irgend etwas mit jener Bewunderung zu schaffen habe. Ich denke genau soviel wie die Bewunderung eines Kunstwerks mit der Voraussetzung, daß der Künstler auch hätte stümpern können."

Und an anderer Stelle[2]): „Für unsere moralischen Achtungsgefühle einer edlen That gegenüber sind die Eigenschaften entscheidend, welche in ihnen wirksam werden. Die Voraussetzung, daß der Handelnde unter den gegebenen Umständen auch anders, auch unedel hätte handeln können, hat an der Entstehung und dem Inhalt dieser Achtungsgefühle, sowie daran, daß wir die That diesen Gefühlen gemäß dem Handelnden zum Verdienst und Ruhm anrechnen, keinen Anteil. Wir bewundern das Verhalten des Sokrates in Bezug auf seinen Tod, nicht weil wir annehmen, daß er sich auch feige und selbstisch zeigen und doch derselbe hätte sein können, sondern weil uns in diesem Verhalten Eigenschaften entgegentreten, welche unserem moralischen Sinn eine ebenso unmittelbare Befriedigung gewähren, wie ein Kunstwerk unserem ästhetischen.

[1]) A. Merkel, Ges. Abhandlungen. II. S. 439, 717. Lehrbuch des Strafrechts. Stuttgart 1889. S. 72 f.
[2]) Lehrbuch, S. 74.

In Bezug auf Übelthaten gilt das Analoge. Auch für die Gefühle der Mißachtung, welche diese hervorrufen und für die Anrechnung derselben zu Schuld und Strafe sind die Eigenschaften entscheidend, welche in ihnen wirksam werden."

Indessen, so überzeugend die Ausführungen Merkels zunächst erscheinen, so erheben sich doch bei genauerer Prüfung Bedenken gegen dieselben.

Vor allem ist es nicht zutreffend, daß die moralischen Werturteile gleich den ästhetischen rein objektiven Charakters sind.

Untersuchen wir zunächst die Beschaffenheit derselben im Allgemeinen, so zeigt sich, daß sie jedenfalls mindestens in einer bestimmten Richtung eine subjektive Beziehung besitzen. Diese tritt darin hervor, daß die ethischen Achtungsgefühle unzertrennlich sind von dem Motiv der Handlung als Ausfluß der Persönlichkeit und mithin von dieser selbst, während bei der Beurteilung von Kunstwerken dieser Gesichtspunkt ganz wegfällt. Der Samariter z. B., der aus Eitelkeit handelte, fände gewiß nicht unsere moralische Billigung. Objektiv betrachtet, bleibt dagegen das Verhalten das gleiche. Die geleistete Hilfe ist objektiv ebenso wertvoll wie wenn sie aus Mitleid geschehe; denn hier wie dort bewirkt sie das Nämliche, die Rettung des Verschmachtenden. Aber die sittliche Wertschätzung derselben ändert sich; im Hinblick auf das Motiv, das ihr zu Grunde liegt, erscheint sie sittlich als wertlos[1]).

Die Beurteilung eines Kunstwerkes hingegen ist völlig unabhängig von dem Motiv, aus welchem dasselbe hervorging. Ob ideales Streben oder schnöde Erwerbssucht dem Künstler die Hand führte, ist ohne Einfluß auf die ästhetische Wertschätzung. Diese ist daher auch unabhängig von der sittlichen Beschaffenheit des Künstlers. Wenn wir erfahren sollten, daß ein großer Künstler ein ganz gemeiner Kerl gewesen sei, oder wenn uns bei der Besichtigung einer Strafanstalt ein großes Talent verratende Zeichnungen eines moralisch verkommenen Individuums vorgelegt werden, so kann uns vielleicht der Genuß des Kunstwerkes subjektiv verleidet werden, die ästhetische

---

[1]) Vgl. auch gegen Merkel M. E. Mayer, Die schuldhafte Handlung. Leipzig 1901. S. 86.

Wertschätzung wird aber dadurch nicht berührt. Die Zeichnung bleibt schön, auch wenn ein Verbrecher sie gemacht hat.

Im Einklang mit diesem verschiedenen Verhalten von Moral und Ästhetik bestimmt sich auch unsere Anschauung von sittlicher Größe, im Gegensatz zu der künstlerischen nicht bloß durch die objektive Höhe der Leistung, sondern zugleich und in erster Linie durch die Beschaffenheit der Motive des Handelnden. Die ästhetische Wertschätzung des Künstlers richtet sich allein nach seinen Werken, die ethische des Menschen vor allem nach den Beweggründen, die ihn leiteten.

Die sittlichen Werturteile sind also nicht rein objektiv, sondern besitzen zugleich eine subjektive Beziehung. Freilich scheint nun diese Beschaffenheit derselben zunächst für die Freiheitsfrage ohne Bedeutung, und der Determinist kann dieselbe anerkennen, ohne seinem Prinzipe zu nahe zu treten. Anders gestaltet sich indessen die Sachlage, wenn wir nach den Gründen unseres verschiedenen Verhaltens bei der sittlichen und bei der ästhetischen Beurteilung forschen. Dann zeigt sich, daß die ethischen Normen neben dem Moment der Motivberücksichtigung noch eine weitere subjektive Beziehung besitzen, welche sie mit dem Determinismus als unvereinbar erscheinen läßt.

Unsere verschiedene Stellung zu der moralischen und ästhetischen Wertschätzung erklärt sich daraus, daß erstere eine *subjektive* Qualität der Person, welcher sie gilt, zur Voraussetzung hat, — die Freiheit des Willens, die Möglichkeit anders zu handeln. Die Freiheit ist freilich nicht der *Grund* unserer sittlichen Wertschätzung, wohl aber die *Voraussetzung*, unter der wir sie allein vollziehen. Gewiß bewundern wir den Samariter nicht, *weil* er anders handeln konnte, aber wir bewundern ihn allerdings nur unter der Voraussetzung, daß er sich selbst zu bestimmen vermochte, sein freier Wille also in seinem Verhalten zum Ausdruck kam. Wir schätzen ihn, weil er so handelte, obgleich er hätte anders handeln können. Wäre etwa der Samariter durch die Drohungen eines Dritten zu seinem Thun genötigt worden, so entfiele auch unsere ethische Hochschätzung desselben, denn er *mußte* dann so handeln, wie er handelte.

Nehmen wir an, daß ein reicher Mann all sein Hab und Gut

den Armen geschenkt hat, — wer wäre dann nicht geneigt, diese Handlungsweise als eine moralische Großthat zu preisen? Wenn wir aber nachher erfahren, daß der freigebige Schenker geisteskrank ist, so vollzieht sich in unserer Beurteilung eine Änderung. Wir erblicken dann in jenem Verhalten nur noch die moralisch indifferente That eines Verrückten. — Ebenso ist auch unsere Beurteilung des Sokrates von jener subjektiven Qualität abhängig, auch sie setzt freie Selbstbestimmung als Quelle des Verhaltens voraus. Ein Sokrates, den Schierlingsbecher leerend, gezwungen von seiner Xantippe, wäre kein Held mehr!

Die ästhetische Wertschätzung dagegen erscheint von Freiheit und freier Selbstbestimmung vollständig losgelöst. Sollte der Fall sich ereignen, daß ein Geisteskranker ein schönes Kunstwerk geschaffen hätte, so würden wir die geistige Umnachtung eines solchen Talentes tief beklagen, und nur mit Teilnahme könnten wir des unglücklichen Künstlers gedenken, die ästhetische Wertschätzung desselben, seine Qualität als Künstler, würde dadurch keine Änderung erfahren.

Allerdings nähert sich in einer Beziehung die ästhetische Beurteilung der sittlichen. Die Ästhetik gibt uns nicht bloß einen objektiven Maßstab an die Hand, nach dem wir gleichmäßig die Schöpfungen der Natur wie die Werke der Menschen beurteilen; sie stellt auch Regeln des Verhaltens für den auf, der in ihrem Bereiche thätig wird. Wohl kann daher mit der Beurteilung eines Kunstwerkes auch Lob oder Tadel für den Künstler sich verbinden. Dann setzen wir aber gerade bei ihm voraus, daß er die Möglichkeit hatte, anders zu handeln.

Den Geisteskranken tadeln wir nicht, wenn er ein abstruses Bild gemalt hat und ebensowenig das Kind, dessen ungelenke Hand erheiternde Gestalten auf die Tafel zeichnete, jenen, weil er die Fähigkeit, sich in freier Selbstbestimmung den Regeln der Ästhetik unterzuordnen, nicht mehr besitzt, dieses, weil es diese Fähigkeit noch nicht erlangt hat.

Ist also die sittliche — und ebenso die rechtliche — Wertbeurteilung geknüpft an die subjektive Voraussetzung der Freiheit, so steht es damit im Einklang, daß sie auch nur soweit reicht, als das Gebiet der Freiheit sich erstreckt. Über den Geisteskranken

fällen wir weder moralische noch juristische Werturteile. Die Thaten desselben sind rechtlich angesehen keine Handlungen, weder rechtmäßige noch rechtswidrige, weil sie überhaupt im Rechtssinn als indifferent erscheinen. Und ebenso entziehen sich dieselben der moralischen Wert- und Unwertschätzung, sie liegen außerhalb des Gebietes von gut und böse. Wir reden wohl von einem gutartigen oder bösartigen Geisteskranken, ein rein thatsächliches Verhalten desselben bezeichnend, nicht aber von sittlich guten und schlechten Handlungen, von einer Schuld desselben.

So besitzen die sittlichen Werturteile in zweifacher Richtung eine subjektive Beziehung. Sie nehmen Bezug auf die Motive des Verhaltens und sie setzen die subjektive Fähigkeit zu freier Selbstbestimmung, also Freiheit voraus. Wenn daher die deterministische Ethik die sittlichen Normen als rein objektiv hinstellt, so gerät sie hierdurch mit den Thatsachen unseres sittlichen Bewußtseins in Konflikt, welches bei der Wertschätzung eines Verhaltens von dem subjektiven Erfordernis der Freiheit ausgeht und an der Grenze derselben Halt macht.

Wir werden also den Versuch des Determinismus, die ethische Wertbeurteilung auf ein anderes Fundament zu stellen, als mißglückt betrachten müssen und vielmehr in der Freiheit die unveränderliche Grundlage derselben zu erblicken haben. Die ethische Wertbeurteilung ist an die Voraussetzung der Freiheit gebunden. Wenn die deterministische Ethik das in Abrede stellt, so tritt sie nicht nur mit den Thatsachen unseres Bewußtseins in Widerspruch, sondern sie übersieht auch, daß die sittlichen Normen nicht nur Regeln der Beurteilung darstellen, sondern auch Regeln des Sollens bedeuten, die als solche nur unter der Annahme von Freiheit einen Sinn haben.

Von der ästhetischen Beurteilung gilt dasselbe, soweit sie auch ihrerseits auf ein Sollen zurückgeht. Sie erstreckt sich in der That gleichermaßen auf die Erzeugnisse naturnotwendigen Werdens wie freier Entwicklung. Wir bewundern ebensowohl die schöne Landschaft, die aus der Werkstätte der Natur hervorging, wie das Gemälde, welches die Hand des Künstlers entstehen ließ. Soweit aber die Ästhetik Regeln des Sollens aufstellt, insoweit sind ihre

Urteile auch bedingt durch die Freiheitsvoraussetzung. Die Ästhetik erkennt Schönheit auch Naturnotwendigem zu, den Lorbeer aber erteilt sie nur dem frei schaffenden Künstler.

So ist also Ethik nur möglich unter der Annahme der Freiheit. In der That, wir vermögen die sittliche Forderung nur solange aufrecht zu erhalten, als wir auch den Gedanken einer menschlichen Freiheit zu bilden wagen [1]).

Prüfen wir nun die vom Determinismus unternommenen Versuche, eine Verantwortlichkeitslehre aufzustellen, so treten zwei Richtungen innerhalb derselben hervor: die ethische und die soziologische. Erstere stellt den sittlichen Gesichtspunkt in den Vordergrund, letztere betrachtet als maßgebend die Zwecke und Interessen der Gesellschaft. Dort ist die Verantwortlichkeit ein Postulat der Ethik, sie ist sittliche Verantwortlichkeit, wenn auch meist in sozial-ethischer Schattierung; hier erscheint sie als ein Gebot des gesellschaftlichen Zusammenlebens, sie ist demgemäß soziale Verantwortlichkeit.

Wie die Auffassung vom Wesen der Verantwortlichkeit eine abweichende ist, so wird auch das Moment, welches die Grundlage der Verantwortlichkeit bildet, verschieden bestimmt. Es zeigt sich in dieser Hinsicht eine große Mannigfaltigkeit der Meinungen, und häufig werden auch mehrere Gesichtspunkte miteinander vereinigt.

Die Verantwortlichkeit wird nun entweder in Verbindung gebracht mit der Schuld, sei es mit dieser selbst, sei es wenigstens mit dem Schuld- und Freiheitsgefühl, oder sie wird bezogen auf die Persönlichkeit. Dort bedeutet die Zurechnung ein Schuldurteil, hier ein Persönlichkeitsurteil. Die Vertreter der letzteren Auffassung wandeln wiederum ihrerseits in dreifacher Richtung verschiedene Wege. Das Urteil über die Persönlichkeit wird entweder mit einer Schuld in Verbindung gebracht oder von einer solchen ganz abgesehen; es stellt ferner sich dar bald mehr als ein rein kausales Urteil, bald mehr als ein Werturteil, und es wird endlich im letzteren Falle unter den ethischen oder unter den soziologischen

---

[1]) Ihmels, Theonomie und Autonomie im Lichte der christlichen Ethik. Leipzig 1903. S. 24.

Gesichtspunkt gestellt, je nachdem die sittliche Bedeutung der Persönlichkeit oder aber ihr sozialer Wert und Unwert als Gegenstand der Beurteilung aufgefaßt wird.

Der indeterministischen Begründung der Verantwortlichkeit stehen am nächsten diejenigen Deterministen, welche die Verantwortlichkeit auf die Schuld stützen, und es ist von Interesse, wahrzunehmen, daß es Kriminalisten sind, welche diese Gruppe bilden. Sie wollen an der alten Grundlage sittlicher und rechtlicher Zurechnung festhalten und betrachten daher die Schuld als unumgängliche Voraussetzung der Verantwortlichkeit. Die Strafe insbesondere erscheint ihnen so eng mit der Schuld verknüpft, daß sie mit Recht der Meinung sind, die Schuld könne nicht aufgegeben werden, ohne das Strafrecht in seinen Grundvesten zu erschüttern. — Die andere Gruppe, welche, von Schuld mehr oder weniger absehend, die Verantwortlichkeit unmittelbar an die Persönlichkeit anknüpft, wird wesentlich von den Philosophen repräsentiert.

Die Schuldlehre des Determinismus geht nun, ganz wie die des Indeterminismus, von dem Zusammenhang von Schuld und Pflichtverletzung aus.

„Die Schuld," sagt Merkel, „ist das pflichtwidrige Wirken oder Nichtwirken einer Person, das ihr als solches, den geltenden Werturteilen gemäß, in Anrechnung gebracht ist [1])."

Träger [2]) definiert Schuld als Kausalität mit Erkenntnis der Pflichtwidrigkeit [3]), und ähnlich äußert sich Finger, der zugleich hervorhebt, daß die Pflicht nicht von einem Anderskönnen abhängig sei: „Man spricht," führt er aus, „von einer Schuld, wenn das handelnde Individuum sich der Pflicht, anders handeln zu sollen, bewußt war oder hätte sein sollen, ... dagegen ist für die Pflichtwidrigkeit nicht etwa Erfordernis ein Anderskönnen [4])."

---

[1]) Lehrbuch des Strafrechts, S. 70.

[2]) Im Anschluß an ihn van Calker, Strafrecht und Ethik. Leipzig 1897, S. 7, 15, 21: „Die rechtliche und sittliche Schuld liegt in dem Fehlen bezw. in der mangelnden Wirksamkeit rechtlicher und sittlicher Grundsätze."

Auch v. Hippel, Willensfreiheit und Strafrecht. Berlin 1903, S. 22 spricht sich dahin aus, daß Verantwortlichkeit ein Verschulden voraussetze.

[3]) Träger, Wille, Determinismus und Strafe. Berlin 1895, S. 207.

[4]) Finger, Lehrbuch des deutschen Strafrechts. Berlin 1904, S. 229.

So richtig es nun sicherlich ist, Verantwortlichkeit aus Schuld herzuleiten, so muß indessen dieser Weg als für den Determinismus nicht gangbar angesehen werden. Wie in der Freiheitslehre, so lassen auch hier die Deterministen außer acht, daß nach ihrer Auffassung ja die menschlichen Handlungen dem allwaltenden Prinzip der Notwendigkeit unterthan sind. Wo aber Notwendigkeit besteht, da bleibt für den Gesichtspunkt der Pflicht kein Raum, weder für den der Pflichterfüllung, noch für den der Pflichtverletzung, und damit schwindet die Möglichkeit von Schuld.

Die Deterministen sind freilich der Meinung, auch unter der Herrschaft ihres Prinzips Verantwortlichkeit begründen zu können. Sie gehen davon aus, daß Pflichtwidrigkeit einen Widerspruch gegen das Sollen darstellt, und sie halten die Thatsache dieses Widerspruchs zur Begründung der Verantwortlichkeit für ausreichend. Sie übersehen indessen, daß Pflichtwidrigkeit nicht bloß ein Anderssollen bedeutet, sondern zugleich ein Anderskönnen voraussetzt. Das Sollen der Pflicht besteht bloß unter der Vorbedingung der Freiheit, der Möglichkeit eines Anderskönnens; nur unter dieser Voraussetzung vermag daher der Widerspruch gegen ein Sollen Schuld zu erzeugen.

Deshalb dringt auch das Sollen und mit ihm die Pflicht nicht in das Gebiet der Naturkausalität ein. Niemand wird im Ernste dem anschwellenden Strom gebieten, sein Bett nicht zu verlassen, oder etwa von einer Pflicht des Wetters reden, die Erntearbeiten zu begünstigen. Die Herrschaft der Pflicht bleibt vielmehr auf die menschliche Kausalität begrenzt, weil nur bei dieser jene subjektive Möglichkeit des Anderskönnens in Gestalt der Freiheit sich erfüllt, und auch hier reicht sie nur soweit, als diese Voraussetzung besteht. Sie bleibt daher außer Betracht, wo im Bereiche der menschlichen Willensentschlüsse eine Notwendigkeit, ein Nichtanderskönnen gegeben ist. Deshalb ist die Schuld beim Geisteskranken ausgeschlossen, selbst wenn er das subjektive Bewußtsein haben sollte, er handle pflichtwidrig und unerlaubt. Denn auf ihn findet der Gesichtspunkt der Pflicht überhaupt nicht Anwendung, er vermag weder Pflichten zu erfüllen noch sie zu verletzen. Ebenso entfällt auch beim Geistiggesunden dort die Zurechnung, wo eine Notwendigkeit

ihn beherrschte, nicht freie Willensbestimmung ihn leitete, wie bei demjenigen, der unter hypnotischem Zwange handelte oder durch übermächtige Drohung zu seinem Verhalten getrieben wurde. Wie Freiheit und Notwendigkeit, so sind auch Schuld und Notwendigkeit unversöhnliche Gegensätze und nur dort kann von Schuld die Rede sein, wo die Möglichkeit des Anderskönnens, also Freiheit vorausgesetzt wird.

Der Grund liegt darin, daß Schuld als Pflichtverletzung einen Vorwurf in sich schließt. Ein solcher hat aber nur dann einen Sinn, wenn die Möglichkeit eines anderen Verhaltens vorlag. Weil diese ihnen fehlt, sprechen wir dem Geisteskranken die Schuldfähigkeit und dem Genötigten die Schuld ab. Wie könnte man gegen Jemanden einen Vorwurf erheben, der außer Stande war, sich anders zu verhalten? Machen wir doch auch dem Stein keinen Vorwurf, wenn er herabfallend einen Menschen verletzte oder der Lawine, die ein Dorf verschüttete! Der Grund liegt eben darin, daß wir Naturvorgänge als notwendig ansehen, die gar nicht anders sich vollziehen konnten, als es in Wirklichkeit geschah. Ohne Vorwurf also keine Schuld!

Hiermit scheint nun freilich im Widerspruch zu stehen, daß der Sprachgebrauch auch dort von Schuld und Verantwortlichkeit redet, somit einen Vorwurf zuläßt, wo Freiheit gar nicht in Betracht kommen kann, sondern völlig abseits bleibt. Diese Thatsache scheinen die Deterministen vor Augen zu haben, wenn sie meinen, zu Pflichtverletzung und Vorwurf sei das Anderssollen ausreichend, nicht auch ein Anderskönnen erforderlich.

In der That erheben wir ja oft genug naturgesetzlich notwendigem Geschehen gegenüber, wie Wind und Wetter, einen Vorwurf. Der Sommerfrischler betrachtet das schlechte Wetter als verantwortlich, wenn er in den Bergen nicht die erhoffte Erholung und Kräftigung gefunden hat, der Landmann macht es dem anhaltenden Regen zum Vorwurf, wenn die Ernte mißraten ist, der Zugführer der Sekundärbahn schiebt die Schuld an der Verspätung dem starken Winde zu.

Wir reden hier also überall von einer Schuld und erheben einen Vorwurf, obgleich wir sehr wohl wissen, daß die Vorgänge,

auf welche wir sie beziehen, durch naturgesetzliche Notwendigkeit bedingt waren und unter den gegebenen Umständen sich gar nicht anders abspielen konnten.

Hiernach gewinnt es den Anschein, als ob nun doch Schuld und Verantwortlichkeit sich von der Möglichkeit eines Anderskönnens loslösen lassen und es daher zur Begründung der menschlichen Verantwortlichkeit keines weiteren Erfordernisses bedarf als des Widerspruchs gegen ein Sollen.

Eine genauere Prüfung zeigt indessen, daß auch in jenen Fällen die Vorstellung des Anderssollens sich mit der des Anderskönnens verbindet. Wenn der Sommerfrischler der Witterung einen Vorwurf macht, so geschieht das nicht nur vom Standpunkt seiner subjektiven Zwecke aus, denen gemäß das Wetter anders sein sollte, sondern er verknüpft auch damit die Vorstellung des Andersseinkönnens. Die erfreuliche Wahrnehmung früherer Jahre hat ihn gelehrt, daß es auch Sommer gibt, welche dem Erholungsbedürftigen durch andauernd blauen Himmel alle wünschenswerte Rücksicht erweisen, er weiß daher aus Erfahrung, daß es auch anders sein kann. Das Gleiche gilt vom Landmann. Und den Zugführer der Sekundärbahn anlangend, so wird auch der ärgste Pessimist in der Beurteilung dieser Verkehrseinrichtung zugeben müssen, daß rechtzeitiges Eintreffen des Zuges immerhin doch vorkommt, also wenigstens die Möglichkeit eines Andersseinkönnens gegeben ist.

Damit steht es im Einklang, daß wir dort, wo Notwendigkeit herrscht, nicht von einem Sollen reden, sondern mit der Möglichkeit des Andersseins auch das Sollen entfällt. Vom Unzurechnungsfähigen, dem Kranken, der im Fieberdelirium seinen Wärter verletzt, oder vom sinnlos Betrunkenen, der um sich schlägt, sagen wir nicht, er hätte nicht so handeln sollen, weil wir wissen, daß er nicht Herr seiner selbst ist, sondern so handeln mußte. Worin bestände auch sonst der Unterschied zwischen Sollen und Müssen, wenn nicht darin, daß jenes die Möglichkeit eines Andersseins, also eines Widerspruches zuläßt, dieses hingegen keine Abweichung von der vorgezeichneten Bahn duldet, sondern eine ausnahmslos sich erfüllende Notwendigkeit darstellt?

So erscheinen Sollen und Können überall auf das Engste

miteinander verbunden, und auch für das Gebiet des sittlichen Sollens wird daher hieran festzuhalten sein. Daraus ergibt sich aber dann, daß das Schuldurteil nicht bloß ein Anderssollen bedeutet, sondern auch ein Anderskönnen voraussetzt.

Die Deterministen pflegen freilich diese Sachlage zu verkennen und glauben im Hinblick auf die Fassung ihres Schuldbegriffs, daß derselbe keinen Hinweis auf die Möglichkeit eines Anderskönnens enthalte. Prüft man indessen die deterministischen Begriffsbestimmungen der Schuld, so zeigt sich die Unrichtigkeit dieser Ansicht. Untersuchen wir beispielsweise den Schuldbegriff, wie ihn Träger aufgestellt hat[1]): „Schuld kann", sagt er, „nichts anderes bedeuten, als Verursachung, aber allerdings nicht Verursachung durch ein unvernünftiges Geschöpf, sondern durch ein Wesen, das Einsicht hat in die Rechts- und Pflichtgebote und in deren Bedeutung für das Allgemeinleben." Als ein wesentliches Moment für die Schuld wird also und mit Recht von Träger die Einsicht in die Pflichtgebote hingestellt, und um die Abgrenzung nach der Seite der Schuldunfähigkeit zu gewinnen, zugleich das negative Kriterium hinzugefügt, die Verursachung dürfe nicht von einem unvernünftigen Geschöpf ausgegangen sein. In dieser Gegenüberstellung eines vernünftigen und unvernünftigen Wesens kommt nun bereits ein Hinweis auf die Freiheit zum Ausdruck, denn vernünftige und freie Selbstbestimmung hängen aufs Engste miteinander zusammen. — Es erscheint aber noch eine weitere Bezugnahme auf die Möglichkeit des Anderskönnens erforderlich, soll nicht Trägers Schuldbegriff auch auf den Schuldlosen Anwendung finden. Auch beim vernünftigen Menschen kann es vorkommen, daß er die Einsicht in die Pflichtgebote besaß und dennoch schuldlos erscheint, weil ihm eben die Möglichkeit, anders zu handeln, fehlte. Wer durch Zwang zu seinem Verhalten bestimmt wurde, entbehrt der Schuld, so der Kassenbote, den räuberische Drohung nötigt, ihm anvertrautes Gut auszuliefern, oder der unter posthypnotischem Zwange Stehende, dem geheißen war, eine fremde Sache wegzunehmen. Im letzteren Falle insbesonders zeigt der innere Kampf, der sich dabei beobachten

---

[1]) Träger, Wille, Determinismus und Strafe. S. 213.

läßt, deutlich, daß der Handelnde sich des Widerspruchs gegen die Pflichtgebote bewußt war, unwiderstehlicher psychischer Zwang ihn aber überwältigte. Der Schuldbegriff Trägers bedarf daher, — wie jeder deterministische Schuldbegriff — wenn er nicht zu unhaltbaren Konsequenzen führen soll, der einschränkenden Voraussetzung der Möglichkeit, anders zu können, also der Freiheit.

Es wird denn auch von deterministischer Seite der Zusammenhang zwischen Schuld und Möglichkeit eines anderen Verhaltens zugegeben, aber zugleich die Meinung ausgesprochen, daß diese Möglichkeit mit dem Prinzip der Notwendigkeit des Geschehens sehr wohl vereinbar sei. So erkennt Liepmann an, daß mit dem Schuldurteil notwendig das Urteil „du hättest anders handeln können" verknüpft ist, er fährt aber fort: „Dieses Urteil setzt lediglich eine allgemeine abstrakte Fähigkeit zur Befolgung des vom Recht geforderten Verhaltens voraus. Es ist daher gültig, nur insoweit ein Teil der für den konkreten Hergang wesentlichen Umstände berücksichtigt wird. In seiner Übertragung auf eine völlig individualisierte Sachlage dagegen enthält es den rein tautologischen Satz, daß unter der Voraussetzung eines anderen Willensaktes oder einer anderen Willensrichtung auch eine andere Handlung erfolgt wäre. Weder jene gültige abstrakte noch die inhaltsleere konkrete Ausdeutung kontrastieren irgendwie mit der Annahme der Notwendigkeit des Geschehens [1])."

Das ist richtig. Liepmann übersieht aber, daß die Möglichkeit, welche er vor Augen hat und zu dem Sollen in Beziehung bringt, von ganz anderer Beschaffenheit ist als diejenige, welche für den Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit in Betracht kommt. Die Möglichkeit, an welche er denkt, ist die sogenannte objektive Möglichkeit, welche dadurch entsteht, daß wir von den speziellen Merkmalen einer Sachlage absehen und nur ihre generellen ins Auge fassen. Von einer solchen objektiven Möglichkeit läßt sich auch Naturvorgängen gegenüber reden, so wenn wir sagen, der Baum kann fallen, es kann heute regnen usw. und dieselbe widerspricht in der That nicht dem Prinzip der Notwendigkeit des

[1]) M. Liepmann, Einleitung in das Strafrecht. S. 168.

Geschehens, da sie die Notwendigkeit, die aus der Berücksichtigung **aller** speziellen Momente hervorgeht, in keiner Weise ausschließt. Weil sie nur auf einen Teil der Bedingungen eines Ereignisses sich stützt, hindert diese Möglichkeit nicht, daß aus der Gesamtheit aller seiner Bedingungen die Notwendigkeit seines Erfolgens sich ergibt. Handelte es sich also bloß um die Anerkennung einer objektiven und abstrakten Möglichkeit, so wäre wie der Streit um die Freiheit, so auch der um die Verantwortlichkeit unerklärlich. Die Möglichkeit, auf welche es für die Freiheitsfrage ankommt und die in Wahrheit die Voraussetzung von Schuld und Verantwortlichkeit darstellt, ist vielmehr ganz anders geartet. Sie ist eine **subjektive**, in dem freien Wesen des Menschen begründet, und sie bedeutet nicht eine bloß astrakte Möglichkeit, welche nur mit Rücksicht auf eine andere Sachlage besteht, sondern eine **konkrete**, die auch bei Berücksichtigung aller individuellen Faktoren derselben dennoch die Möglichkeit eines anderen Verhaltens offen läßt. Der Mensch ist nicht verantwortlich, weil er unter anderen Verhältnissen anders handeln konnte, sondern weil er unter den gegebenen Umständen anders konnte und sollte.

So gelingt es **Liepmann**, die Voraussetzung des Anderskönnens, die auch ihm unabweislich mit dem Sollen verknüpft erscheint, nur dadurch für den deterministischen Standpunkt zu retten, daß er sie in eine objektive Möglichkeit verwandelt, damit aber zugleich ihres wahren Wesens entkleidet.

Aber nicht nur jene Möglichkeit ist eine andere als die für Freiheit und Verantwortlichkeit charakteristische, auch das **Sollen**, auf diese bezogen, weist eine besondere Beschaffenheit auf. In einem weiteren Sinne bedeutet ein Sollen bloß eine Anforderung, welche wir von einem bestimmten Zwecke aus an die Dinge und ihr Verhalten stellen und die daher auch die naturgesetzliche Notwendigkeit des Geschehens gar nicht in Frage stellt, so z. B. wenn der Arzt erklärt, ein schmerzstillendes Mittel solle, umbrauchbar zu sein, keine schädlichen Nebenwirkungen haben, oder wenn der Sommerfrischler energisch verlangt, daß der Regen endlich aufhören soll. In seiner Anwendung auf Freiheit und Verantwortlichkeit bedeutet das Sollen dagegen eine **Pflicht** zu einem entsprechenden Verhalten,

es trägt den Charakter einer wahren Norm an sich und richtet sich daher nur an den menschlichen Willen, weil er allein die Fähigkeit besitzt, in freier Selbstbestimmung ihm zu folgen.

Fassen wir zusammen: Es hat sich uns gezeigt, daß der Sprachgebrauch allerdings das Sollen auch mit der objektiven Möglichkeit eines Andersseinkönnens verbindet und daß dieses Sollen auch ohne die Freiheitsvoraussetzung besteht. Auf dem Gebiet von Schuld und Verantwortlichkeit aber bedeutet die Möglichkeit eine subjektive Möglichkeit der Selbstbestimmung und das Sollen ein Gebot der Pflicht, hier wie dort auf die menschliche Freiheit als Voraussetzung zurückweisend.

Wenn daher der Determinismus die Begriffe des Sollens, der Pflichtverletzung und Schuld auch für seine Lehre zu erhalten sucht, so operiert er dabei mit Vorstellungen, welche nur unter der Vorbedingung der Freiheit bestehen und die er mithin kein Recht hat, auch für sich zu beanspruchen. In der Weltordnung des Determinismus, die keine Freiheit kennt, sondern ein geschlossenes Gefüge naturnotwendigen Geschehens darstellt, ist für Schuld kein Raum.

In der Erkenntnis, daß Schuld für den Determinismus nicht besteht, und dem Bestreben, die Verantwortlichkeit von dem Schuldgedanken doch nicht völlig zu lösen, knüpfen einige Schriftsteller an das Verantwortlichkeitsgefühl und seine Voraussetzung, die Freiheitsvorstellung an. Sind auch Freiheit und Schuld nicht zu erweisen, so lebt doch im Menschen das Freiheits- und Schuldgefühl fort. Vielleicht läßt sich von hier aus ein Weg finden, der zur Verantwortlichkeit führt, — das ist der Gesichtspunkt, der mehrfach vertreten wird und den namentlich Riehl eingehender begründet hat.

„Ich behaupte," — so führt er aus[1]) —, „daß ein Wesen,

[1]) Riehl, Der philosophische Kritizismus II, 2, S. 254. — Im Anschluß an ihn Torres, Willensfreiheit und wahre Freiheit. München 1904, S. 23: „Da er weiß, daß er für verantwortlich gehalten wird, wird er es und gewinnt immer mehr das Gefühl, es zu sein. Und er will es nunmehr sein, denn das Verantwortlichkeitsgefühl ist ein mächtiges Erziehungsmittel für den Willen, ein starkes Motiv, welches dem Menschen hilft, so zu werden, wie er sein will."

das sich verantwortlich weiß, eben durch dieses Wissen verantwortlich ist. Es macht sich durch dasselbe verantwortlich, Wissen und Sein lassen sich hier, wo es sich lediglich um eine geistige Thatsache handelt, nicht unterscheiden, ... Ein jeder muß sich unter bestimmten Voraussetzungen verantwortlich wissen, auch der Philosoph muß sich verantwortlich wissen, der mit Rée meint, sein Wissen um die Verantwortlichkeit durch die Einsicht in die Notwendigkeit seines Handelns aufheben zu können, und weil es trotzdem fortbesteht, sich dasselbe als Gewohnheitsrest erklärt. Er muß es

Hertz, Das Unrecht, I. Hamburg 1880, S. 129: „Immer folgt daraus, daß wir uns frei fühlen, doch nur, daß Vorstellungen auch da mit Motivenkraft ausgerüstet sein können, wo das Vorgestellte kein reales Dasein hat.... Nicht der Freiheit danken wir es, daß es eine sittliche Welt gibt und wir Idealen nachringen, sondern nur der Vorstellung von der Freiheit." — Rée, Die Illusion der Willensfreiheit. Berlin 1885, S. 54: „Die Zurechnung erklärt sich daraus, daß man die Handlungen für frei hält."

Vgl. auch Jellinek, Die sozialethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe. Wien 1878, S. 67. M. E. Mayer, Die schuldhafte Handlung. Leipzig 1901, S. 100: „Wir müssen uns für frei halten und dementsprechend handeln, trotz der theoretischen Einsicht, daß das Kausalgesetz auch vor dem Willen nicht Halt macht; wir können nicht anders.... Um es kurz zu sagen: Die Menschheit ist zum Indeterminismus determiniert."

Du Bois-Reymond führt in den sieben Welträtseln, Leipzig, 4. Aufl. 1898, S. 116, die nachstehenden Äußerungen des Abbé Galiani an: „Être persuadé d'être libre est-il la même chose qu'être libre en effet? Je réponds: ce n'est pas la même chose, mais cela produit les mêmes effets en morale. L'homme est donc libre, puisqu'il est intimement persuadé de l'être, et que cela vaut tout autant que la liberté.... La conviction de la liberté suffit pour établir une conscience, un remords, une justice, des recompenses et des peines. Elle suffit à tout, et voilà le monde expliqué en deux mots."

Auch Lammasch knüpft vom indeterministischen Standpunkt aus an die Freiheitsvorstellung an: „Für die Zurechnung eines Verhaltens zur sittlichen und rechtlichen Schuld genügt es, daß der handelnde Mensch den Eindruck habe, er sei frei gewesen und hätte anders handeln können als er thatsächlich gehandelt. Ob dieser Eindruck ein richtiger, ist hierfür vollkommen gleichgültig, wenn nur die Unrichtigkeit desselben nicht in solcher Weise nachgewiesen werden kann, daß die Entstehung der Reue, des Wunsches und des Gedankens, man hätte anders handeln sollen und können, unmöglich wird." Gerichtssaal, Bd. 46 (1891), S. 155. — Bei Lammasch ist also der Glaube an Freiheit ein Glaube an Etwas, was objektiv möglich ist, bei den Deterministen dagegen ein Glaube an Etwas, das als Schein erkannt ist.

vollends dann, wenn er erkannt hat, daß das Wissen um seine Verantwortlichkeit eine der wesentlichsten Ursachen seines richtigen und seines rechten Handelns ist .... Fortan muß er nicht bloß sich verantwortlich wissen, er will es auch..... „Das Wissen um seine Verantwortlichkeit, das ohnehin aus psychologischen Ursachen ein Bestandteil seines menschlichen Selbstbewußtseins ist, wird nunmehr überdies aus moralischen Beweggründen zu einem Bestandteil desselben. Es tritt in die Reihe der Motive seines Handelns und damit in den Determinismus seines Wollens ein."

Gegen diese Beweisführung erheben sich indessen Bedenken. Freiheits- und Schuldgefühl können Verantwortlichkeit nicht schaffen, weil sie für den Deterministen mit der Erkenntnis sich verbinden, daß Freiheit und Schuld gar nicht vorhanden sind, dem subjektiven Gefühl also nichts objektiv Wirkliches entspricht. Es würde doch den elementarsten Anforderungen der Gerechtigkeit widersprechen, Jemanden verantwortlich zu machen, bloß weil er sich schuldig fühlt, während er es in Wahrheit nicht ist. Und das Wissen um Verantwortlichkeit bedeutet zwar ein Wissen um etwas, dessen Dasein auch der Determinismus nicht abstreitet, aber Verantwortlichkeit vermag es gleichfalls nicht zu begründen, weil das bloße Wissen um thatsächlich vorhandene Verantwortlichkeit noch kein Beweis für ihre Existenzberechtigung ist.

Diesen Bedenken entgeht Riehl, indem er den Schwerpunkt nicht auf das Wissen um Verantwortlichkeit, sondern auf die Kausalität desselben, seine motiverzeugende Kraft legt. Weil sein Wissen um Verantwortlichkeit den Handelnden nicht anders bestimmte, wird er verantwortlich. So zutreffend das an sich ist, so erscheint indessen diese Argumentation vom deterministischen Standpunkt aus nicht haltbar, denn ob dem Wissen das entsprechende Wollen folgt oder nicht, darüber entscheidet nicht freie Selbstbestimmung, sondern naturgesetzliche Notwendigkeit bewirkt, daß das Wissen zum Beweggrund des Wollens wird oder nicht wird, und damit entfällt die Möglichkeit einer Verantwortlichkeit.

Anders freilich vom Standpunkt des Indeterminismus. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, kann Verantwortlichkeit an das

Schuldgefühl angeknüpft werden, weil es ein Symptom für wirklich vorhandene Schuld und Schuldfähigkeit darstellt, und ebenso vermag das Wissen um Verantwortlichkeit eine solche zu begründen, weil es zugleich ein Wissen um thatsächlich gegebene freie Selbstbestimmung in sich schließt und damit als zurechenbarer Beweggrund des Wollens erscheint.

Für den Determinismus dagegen bedeutet das Schuldgefühl eine psychologische Verirrung und das Wissen um Verantwortlichkeit ein Wissen um die mangelnde Berechtigung derselben. Wenn der Determinist dennoch Schuldgefühl und Verantwortlichkeitswissen als Grundlage der Verantwortlichkeit ansieht, so beweist er damit, daß er trotz seines Determinismus im Ideenkreise indeterministischer Anschauungen sich bewegt.

Für den Determinismus ist also die Schuld als Stütze der Verantwortlichkeit nicht zu gewinnen. In richtiger Erkenntnis dieser Sachlage sieht daher die Mehrzahl der Deterministen von ihr ab und sucht die Verantwortlichkeit auf eine andere Grundlage zu stellen. Die systematischen Darstellungen der Ethik, welche von deterministischer Seite ausgehen, enthalten auch demgemäß gar keine Schuldlehre. Weder Wundt noch Paulsen, Höffding, Lipps u. a., behandeln die Fragen nach dem Wesen der Schuld, ihrer Arten und ihrer Grenzen. Die deterministische Ethik ist eine Ethik ohne Schuldlehre, und wenn überhaupt das Wort Schuld sich findet, so nur an nebensächlicher Stelle. Was soll auch der deterministischen Ethik eine Schuldlehre, wenn Schuld gar nicht besteht? Mag die Schuld in den populären Anschauungen fortleben, und mag der Dichter in seinen Werken ihr eine Stätte bereiten, — ist es doch ein gutes Recht derselben, die nüchterne Wirklichkeit außer acht zu lassen und sich im Reiche der Phantasie zu bewegen, — ein Objekt wissenschaftlicher Betrachtung ist sie nicht mehr. Den praktischen Bedürfnissen aber genügt nach der Meinung seiner Vertreter die Ethik des Determinismus, indem sie, wenn auch nicht den Begriff der Schuld, so doch den der Verantwortlichkeit festhält.

Die neue Grundlage für die Verantwortlichkeitslehre wird nun dadurch gefunden, daß die Zurechnung von der einzelnen Handlung

übertragen wird auf ihre Quelle, den handelnden Menschen. Das Zurechnungsurteil erhält zum Gegenstand die Person, nicht die Willensäußerungen, die von ihr ausgehen. Dabei wird entweder die Kausalität des Ichs hervorgehoben oder die Beschaffenheit des Ichs, die Persönlichkeit, ihr Charakter und ihre Gesinnung betont. Dort gestaltet sich das Zurechnungsurteil zu einem reinen Kausalurteil, hier zu einem Persönlichkeitsurteil.

Die erstere Richtung wird besonders von Höffding vertreten[1]), der, auf den Standpunkt des Handelnden sich stellend, davon ausgeht, daß „die Handlung wirklich meine Handlung ist.“ Und an anderer Stelle äußert er: „In ethischer Beziehung bedeutet das Gefühl der Schuld, der Verantwortlichkeit und der Zurechnungsfähigkeit, daß ich fühle, wie meine Handlung dem Urteil des Gewissens unterworfen ist.... Ich rechne mir dieselbe zu, weil sie nicht etwas mir Fremdes ist, weil sie ohne meinen Entschluß gar nicht in der Welt existieren würde. Ich habe Schuld, weil ich gewollt habe[2]).“

Am extremsten findet sich diese kausale Auffassung der Verantwortlichkeit bei Brichta, der uns sogar versichert: „Einem späteren Geschlechte wird die Frage der Schuld nicht mehr sein, als die Frage nach der Thäterschaft[3]),“ — eine Annahme, die freilich für das spätere Geschlecht wenig schmeichelhaft erscheint,

---

[1]) Höffding, Ethik, S. 104. Vgl. auch A. Wagner, Zum Problem der Willensfreiheit. Berlin 1899, S. 44: „Der Einzelne fühlt sich verantwortlich, weil er eben der Thäter seiner Thaten ist. Ich habe es gethan und deshalb bin ich dafür verantwortlich. Wäre ich nicht gewesen, so wäre es nicht geschehen.“

Hoche, Die Freiheit des Willens vom Standpunkte des Psychopathologen. Wiesbaden 1902, S. 40: „Ich fühle mich als den Thäter meiner Thaten und muß dafür einstehen; an diesem Gefühl der Verantwortlichkeit wird von meiner wissenschaftlichen Überzeugung nichts geändert, daß auch dieses Gefühl in seiner Eigenart notwendig determiniert ist.“

Carneri, Grundlegung der Ethik. Stuttgart 1905, S. 138: „Thun wir etwas mit vollem Bewußtsein, so werden wir das Gethane als unser Werk nie verleugnen. Darauf beruht unsere ganze Verantwortlichkeit gegen die Gesellschaft.“

[2]) S. 107.

[3]) Brichta, Zurechnungsfähigkeit und Zweckmäßigkeit. Leipzig 1903, S. 40.

denn die Gleichsetzung von Schuld und Thäterschaft ist offensichtlich unrichtig. Es liegt auf der Hand, daß auch der Unzurechnungsfähige, der sinnlos Betrunkene, der Nachtwandler, der Geisteskranke usw. der Thäter seiner Thaten ist, und doch wird auch ein späteres Geschlecht, selbst wenn es deterministisch gesinnt sein sollte, Bedenken tragen, diese Personen in den Kreis der für ihr Thun Verantwortlichen einzubeziehen.

Den Ausführungen Höffdings ist gleichfalls entgegenzuhalten, daß sie zu einer Verantwortlichkeit des Geisteskranken führen. Auch dieser kann sagen, daß die Handlung wirklich „seine" Handlung ist, und kann sich dieselbe zurechnen, weil sie „ohne seinen Entschluß gar nicht in der Welt existierte".

Die Frage der Verantwortlichkeit ist überhaupt nicht eine Frage der bloßen Kausalität, das Zurechuungsurteil enthält nicht bloß ein kausales Urteil, sondern zugleich ein Werturteil an der Hand der sittlichen und rechtlichen Normen. Auch Höffding verkennt diese Sachlage nicht ganz, wenn er vom Urteil des Gewissens und von einer Schuld hinsichtlich des Gewollten spricht, — dann war aber auch an diesen Gesichtspunkt anzuknüpfen, um dem Wesen der Verantwortlichkeit gerecht zu werden.

Von weit zutreffenderen Erwägungen läßt sich daher die zweite Richtung leiten, wenn sie die Verantwortlichkeit auf die Persönlichkeit stützt.

„Nun liegt für uns," erklärt Wundt, „das Merkmal der sittlichen Verantwortlichkeit überall in der Kausalität des Charakters [1])." „Der Mensch erhebt sich zur Persönlichkeit," sagt Paulsen, „als solche vermag er in jeden Augenblick seines Lebens sein ganzes Selbst und sein Ich zu legen, und darum ist er verantwortlich für jede einzelne Lebensäußerung [2])."

---

[1]) Wundt, Ethik. 3. Aufl. Stuttgart 1903, S. 84.

[2]) Paulsen, Ethik, S. 439. — Müffelmann, Das Problem der Willensfreiheit. Leipzig 1902, S. 2: „Zurechnungsfähig und verantwortlich sind Urteile, die das soziale Ganze über den einzelnen Handelnden fällt, wenn die Handlung sich darstellt als entsprungen aus dem eigentlichen Wesen der ganzen Persönlichkeit des Handelnden." — Achelis, Ethik, Leipzig 1904, S. 90: „Die sich stets an den Charakter knüpfende Zurechnung."

In besonders eingehender Weise hat Lipps diese Auffassung begründet[1]). Er untersucht zunächst den Sinn der Zurechnung und Verantwortlichkeit außerhalb der Sphäre des menschlichen Wollens und Handelns, und findet ihn in der Kausalität. Wenn wir z. B. eine ausbrechende Krankheit den Bodenverhältnissen „zurechnen", sie dafür verantwortlich machen, ihnen die „Schuld" beimessen, so ist damit gesagt, daß die Bodenverhältnisse als Ursache der Krankheit betrachtet werden, und den völlig gleichen Sinn haben jene Wendungen auch sonst. Dann bedeutet der Satz: „Eine Handlung wird mir zugerechnet, ich werde dafür verantwortlich gemacht, zunächst, daß ich als die Ursache der Handlung betrachtet werde[2])." Und an anderer Stelle: „Auch daß etwas an mir liegt," besagt ja ebenso wie jenes „dafür können" nichts anderes, „als eben das Begründetsein des Verhaltens in mir[3])."

Im Gegensatz zu dieser „einfachen Zurechnung" — führt Lipps weiter aus — bedarf es zur sittlichen Zurechnung eines weiteren Momentes. Eine Handlung einer Person sittlich zurechnen, heißt nicht nur, sie im obigen Sinne des Wortes auf „Rechnung" derselben setzen, sondern zugleich die Person nach der Handlung bewerten .... „Den sittlichen Wert der Persönlichkeit nach dem sittlichen Wert der Handlung bemessen kann ich nun aber nur, soweit ich aus der Handlung auf die Persönlichkeit oder ihre Gesinnung schließen darf, oder soweit die Handlung Symptom ist eines entsprechenden Wesens der Persönlichkeit, und dies wiederum ist möglich, genau soweit, als die Handlung aus einer entsprechenden Gesinnung hervorgeht, durch diese Gesinnung, oder was dasselbe sagt, durch die Persönlichkeit verursacht ist, oder kurz, soweit Willensfreiheit besteht[4])."

---

[1]) Lipps, Ethische Grundfragen, S. 246 f. — Im Anschluß an ihn Bergemann, Ethik als Kulturwissenschaft. Leipzig 1904. S. 338 f.

[2]) S. 246.

[3]) S. 269.

[4]) S. 248. — Bergemann, Ethik als Kulturwissenschaft, S. 340: „Als zurechnungsfähig und verantwortlich gilt also nur derjenige Mensch, welcher als freier, d. h. von einem äußeren Zwang freie Persönlichkeit handelt." — Pfister, Die Willensfreiheit. Berlin 1903, S. 178: „Nur die Handlung darf einem Individuum vollgültig zugeschrieben werden, welche aus

Prüfen wir die Ausführungen von Lipps und mit ihnen die ganze Lehre von der Persönlichkeit als Basis der Verantwortlichkeit, so erörtert Lipps zunächst das kausale Element, welches das Zurechnungsurteil enthält, oder wie er sich ausdrückt: „die einfache" Zurechnung. Er bedient sich dabei mit einer gewissen Vorliebe solcher Ausdrücke für dieselbe, welche der eigentlichen Zurechnung entnommen sind und wohl den Zweck haben, darzuthun, daß das Zurechnungsurteil in keiner Beziehung zur Freiheit steht, sondern auch auf das Naturgeschehene Anwendung findet. Allein es handelt sich doch hier bloß um eine übertragene Bedeutung, die sich daraus erklärt, daß wir die Dinge unter dem Gesichtspunkt des Sollens von einem bestimmten Zweck aus ansehen, wie Lipps selbst anerkennt, indem er jene Ausdrücke stets in Anführungszeichen setzt. Dann ergibt sich aber, daß aus dieser Anwendung auf die Beschaffenheit des wirklichen Zurechnungsurteils, wie uns dieselbe bei der sittlichen und rechtlichen Zurechnung entgegentritt, nichts geschlossen werden kann.

Die sittliche Zurechnung gründet nun Lipps auf die Persönlichkeit. Indessen, wenn auch in der Hervorhebung dieses Gesichtspunktes ein wesentlicher Fortschritt im Vergleich zu der bloß kausalen Auffassung der Verantwortlichkeit liegt, so sprechen doch auch gegen diesen Standpunkt erhebliche Bedenken.

Die Lehre von der sittlichen Zurechnung als Bewertung der Persönlichkeit wird bei Lipps und den anderen Vertretern derselben von dem Gedanken getragen, daß die Handlungen des Menschen das notwendige Produkt seines Charakters sind und daher aus ihnen auf denselben geschlossen werden kann. Dieser Satz tritt bei den Deterministen geradezu mit dem Anspruch auf axiomatische Gültigkeit auf und ist als vollwichtige Münze unter ihnen in Umlauf, während doch die psychologische Beobachtung lehrt, daß er in dieser Allgemeinheit nicht richtig ist.

Zunächst ist keineswegs zutreffend, daß jedes Zurechnungsurteil über ein unsittliches oder rechtswidriges Verhalten stets ein Urteil

---

dem festen Grundstock des sich selbst bestimmenden, mit Überlegung handelnden persönlichen Charakters mit Notwendigkeit hervorgegangen ist."

über die Persönlichkeit darstellt. Gewiß wird es häufig vorkommen, daß wir aus dem Thun oder Unterlassen eines Menschen auf seinen Charakter schließen können und seine Gesinnung aus demselben erkennbar wird. Es gibt aber auch zahlreiche Fälle, in denen ein solcher Schluß nicht angängig ist. Das gilt schon für das Gebiet der sittlich und rechtlich indifferenten Handlungen. Nicht jedes Verhalten im täglichen Leben läßt auf den Charakter schließen, weil in demselben nichts Individuelles zum Ausdruck kommt, sondern etwas überhaupt für den Menschen Typisches oder wenigstens für eine große Zahl derselben. Wenn jemand täglich seinen Spaziergang macht, so ist das eine löbliche Gewohnheit, die er mit Vielen teilt, die daher über seine Individualität gar nichts besagt. Erst die Art und Weise, wie er das thut, kann Züge hervortreten lassen, die für sein Wesen kennzeichnend sind. Wer den Spaziergang täglich auf die Minute präzis antritt und ihn niemals über die einmal festgesetzte Dauer hinaus ausdehnt, bei dem werden wir auf ein schätzenswertes Maß von Pünktlichkeit und Ordnungsliebe, — vielleicht auch auf eine Beimischung weniger schätzenswerten Pedanterie schließen.

Nicht anders liegen die Verhältnisse auf sittlichem und rechtlichem Gebiete. Ein Verhalten, das mit den Geboten der Ethik und des Rechts nicht im Einklang steht, kann uns das Wesen der Persönlichkeit offenbaren, braucht es aber nicht stets zu thun. Nicht jede Mißachtung anvertrauten Eigentums durch Arbeiter oder Dienstboten beweist moralische Verkommenheit, nicht jede Beleidigung oder Körperverletzung deutet auf Roheit der Gesinnung, und ebenso läßt nicht jede Widersetzung gegen einen Schutzmann auf Staatsgefährlichkeit schließen. Auch die sonst ordentliche Köchin kann gelegentlich die passendste Verwertung herrschaftlicher Eßvorräte in der Verabreichung an einen militärischen Bekannten oder einen Vetter von auswärts erblicken, auch der ruhige Mensch kann sich zu einer Beleidigung oder Körperverletzung hinreißen lassen, und selbst dem wohlgesinnten Staatsbürger mag es begegnen, daß er mit der Polizei in Konflikt gerät, namentlich wenn er abends spät nach Hause geht. Aus einem pflichtwidrigen Verhalten kann also

die Beschaffenheit der Persönlichkeit sich erkennen lassen, sie braucht aber nicht immer erkennbar zu werden.

Wenn nun aber nicht jede Handlung sich als notwendiges Produkt des Charakters darstellt, so ergibt sich daraus, daß die sittliche Wertschätzung eines Verhaltens auch nicht stets ein Urteil über die Persönlichkeit bedeutet, sondern daß schon die einzelne Handlung als solche den Gegenstand sittlicher Beurteilung bildet. Es ist also nicht richtig, daß das sittliche Werturteil immer ein Persönlichkeitsurteil darstellt, vielmehr enthält es in erster Linie die Bewertung eines Verhaltens, und erst in zweiter Linie, soweit aus demselben der Charakter erkennbar wird, auch ein Urteil über diesen. Sollen etwa Handlungen, die abseits vom Charakter liegen, deshalb nicht sittliche Verantwortlichkeit begründen? Soll das Billigen oder Mißbilligen, welches die ethischen Urteile bedeuten, in solchen Fällen ausgeschlossen sein? Ist das Verhalten des Samariters nicht sittlich zu loben, auch wenn er sonst ein schlechter Kerl war, und ist die Pflichtverletzung eines Beamten nicht zu tadeln, auch wenn er im übrigen ein pflichttreuer Diener des Staates war? Besitzt nicht die pflichtmäßige oder pflichtwidrige Handlung als solche einen selbständigen sittlichen Wert oder Unwert, gleichviel, ob sie mit dem sonstigen Verhalten eines Menschen im Einklang steht oder nicht?

Es muß auffallen, daß die deterministische Ethik so viel Wert auf den Satz legt, die Handlungen seien das notwendige Produkt des Charakters, obgleich doch die tägliche Erfahrung lehrt, daß diese Annahme keineswegs immer zutrifft. Diese Stellung erklärt sich indessen aus der für die Ethik durch den Determinismus geschaffenen Sachlage. Für den Indeterministen ist die in den menschlichen Handlungen wirksame Gesetzmäßigkeit das Prinzip der Freiheit. Hierin liegt der zureichende Grund, weshalb auch schon die einzelne Handlung als solche sittlich bewertet und zugerechnet werden kann. Für den Deterministen hingegen, der die Freiheit nicht kennt, muß die Gesetzmäßigkeit eine andere sein, und er findet sie nun in dem Charakter, der in den Handlungen wirksam ist und ihnen sein Gepräge verleiht, so daß sie als das notwendige Produkt desselben erscheinen. Die einzelne Handlung besitzt demgemäß keinen selb-

ständigen Wert. Der zureichende Grund für die ethische Wertschätzung und Zurechnung einer Handlung kann daher nicht mehr in ihr selbst liegen, sondern erst in der Quelle, dem Charakter, dem sie entstammt. So verschiebt sich unter dem Einfluß des Determinismus der Gegenstand der sittlichen Beurteilung, sonst die Handlung als solche, hier erst der Charakter, auf welchen sie zurückweist, und läßt damit eine Sachlage entstehen, die der Wirklichkeit widerspricht.

So ist die sittliche Beurteilung stets Bewertung der einzelnen Handlung, nicht immer aber auch Bewertung der Persönlichkeit. Für diese Thatsache hat aber die deterministische Ethik keine Erklärung.

Der Determinismus vermag aber überhaupt nicht eine sittliche Wertschätzung der Persönlichkeit zu rechtfertigen. Alle sittliche Wertbeurteilung geht, wie oben dargelegt, von der Voraussetzung der Freiheit aus, und auch für die Beurteilung der Persönlichkeit hat daher das gleiche zu gelten. Tragen doch auch die Deterministen dieser engen Verbindung von Freiheit und Verantwortlichkeit Rechnung, wenn sie den Geisteskranken von der Verantwortlichkeit ausschließen und diese nur so weit reichen lassen, als Freiheit in ihrem Sinne besteht.

Die Freiheitsvoraussetzung zeigt sich nun wirksam in der Beschaffenheit des sittlichen Zurechnungsurteils über die Persönlichkeit, denn dieses schließt bei gegebener Pflichtverletzung einen **Vorwurf** in sich. Wie kann man aber gegen die Persönlichkeit einen Vorwurf geltendmachen, wenn sie, gleich ihren Willensäußerungen, selbst unter der Herrschaft der Notwendigkeit steht?

Die Deterministen wollen freilich diesen Einwand nicht gelten lassen und sind der Meinung, auch ihr Standpunkt berechtige, einen Vorwurf gegen die Persönlichkeit zu erheben.

„Der Determinismus", sagt v. **Hippel**[1]), „entnimmt den Vorwurf gerade daraus, daß die That das notwendige Produkt der Eigenart des betreffenden Menschen unter bestimmten äußeren Verhältnissen war. Die That ist Ausdruck seiner Gesinnung, und

---

[1]) **von Hippel**, Willensfreiheit. S. 22.

deshalb lautet der Vorwurf, welchen der Determinismus erhebt: Du bist ein schlechter oder unbesonnener Mensch, weil du das gethan hast. Und weil du schlecht oder unbesonnen gehandelt hast, nicht weil du auch umgekehrt hättest handeln können, deshalb strafen wir dich."

Nun ist es zwar richtig, daß wir Jemandem vorhalten: Du bist ein schlechter oder unbesonnener Mensch, weil du das gethan hast, aber den Vorwurf machen wir ihm doch nur dann, wenn er anders handeln konnte, also unter der Voraussetzung der Möglichkeit, sich frei zu bestimmen. Gegen den durch Drohung oder hypnotischen Zwang Genötigten entfällt der Vorwurf, und ebensowenig werden wir dem Geisteskranken vorwerfen, er sei ein schlechter oder unbesonnener Mensch, weil er so handelte, denn ihm fehlte freie Selbstbestimmung überhaupt.

Die Deterministen glauben weiter, die Freiheitsvoraussetzung beiseite lassen zu können, weil, wie sie erklären, für die Beurteilung der Persönlichkeit maßgebend ist, wie diese sei, nicht wie sie geworden sei [1]).

Nun ist allerdings richtig, daß wir, um einen Menschen sittlich zu bewerten, nicht gleich seiner ganzen Vorgeschichte nachzugehen brauchen, aber es ist unrichtig, hieraus schließen zu wollen, daß das „Wie" ihres Werdens nicht eine bedeutsame Rolle bei der Beurteilung der Persönlichkeit spielt.

Zunächst ist dasselbe wichtig für das Maß des Tadels, also der Schuld, die Jemanden trifft. Wir werden denjenigen, der in schlechter Umgebung verwahrlost aufgewachsen, sittlich verkommen ist, weit milder beurteilen als denjenigen, der, in günstigere Verhältnisse vom Schicksal gestellt, durch eigenes Verschulden von Stufe zu Stufe moralisch gesunken ist.

Von entscheidender Bedeutung ist aber das „Wie" im Hinblick auf das Prinzip, unter dessen Einfluß das Werden der Persönlichkeit stand, ob es Freiheit war oder Notwendigkeit. Wir fällen ein ethisches Werturteil nur dann, wenn der Charakter eines Menschen unter dem Schutze der Freiheit sich selbst gestalten und entwickeln

---

[1]) Vgl. oben S. 58.

konnte, und bloß in diesem Falle legen wir ihm seine Eigenschaften zur Last, so z. B. wenn wir Jemandem vorhalten, er sei ein rachsüchtiger und boshafter Mensch. Gewiß können wir auch dem Geisteskranken gegenüber den gleichen Ausspruch thun, aber dann erhält er einen anderen Inhalt. Er bedeutet nur noch die Konstatierung eines rein thatsächlichen Sachverhalts, den wir dem Unfreien nicht zur Last legen, sondern als etwas mit Naturnotwendigkeit Gewordenes hinnehmen.

Wenn endlich die Deterministen die Schwierigkeiten, die sich aus dem Prinzip der Notwendigkeit für sie ergeben, dadurch zu beseitigen suchen, daß sie die Zurechnung von der einzelnen Handlung auf die Persönlichkeit verlegen, so übersehen sie dabei, daß, wie die Handlung als Produkt des Charakters, so auch dieser selbst unter der Herrschaft jenes Prinzips steht. Auch der Charakter ist mit Notwendigkeit so geworden, wie er ist. Wie kann man den Menschen für ihn verantwortlich machen? Sehr richtig weist Simmel darauf hin, daß durch die Beziehung der Zurechnung auf die Persönlichkeit die Schwierigkeit nur um eine Instanz höher hinaufgerückt werde, von der einzelnen Willensäußerung auf die Quelle, der sie entstammt.

Erwägt man, von welcher grundlegenden Bedeutung das Prinzip der Notwendigkeit für die Möglichkeit von Zurechnung und Verantwortlichkeit ist, so erscheint es in der That auffallend, daß die Deterministen über dieses Bedenken stillschweigend hinweggehen und es nur gelegentlich streifen [1]), während es im Mittelpunkt ihrer Erörterungen stehen sollte.

Auch der Versuch, Verantwortlichkeit auf die Persönlichkeit zu

---

[1]) So Höffding, Ethik, S. 105. „Wenn es, wie man gesagt hat, die Achillesferse des Determinismus ist, daß das Individuum nach jeder niedrigen Handlung das Recht hätte, zu sagen: ‚Es war notwendig, also ist es nicht meine Schuld,‘ — so ist nicht leicht einzusehen, wie derjenige Indeterminismus, welcher nur einen unbedeutenden Teil der Handlung als kausallos betrachtet, die nämliche Schwierigkeit vermeiden kann, sofern diese überhaupt vorhanden ist.“ — Höffding geht also über die Schwierigkeit mit der Erwägung hinweg, daß auch eine verwandte Lehre in die gleiche Schwierigkeit käme. Freilich fügt er hinzu, sofern dieselbe überhaupt vorhanden ist, aber inwiefern sie vorhanden oder nicht vorhanden ist, — mithin auf die entscheidende Frage, darauf geht er gerade nicht ein.

stützen, muß als mißlungen angesehen werden. Damit erscheinen alle Möglichkeiten für den Determinismus, zu einer Verantwortlichkeitslehre im Sinne der Ethik zu gelangen, erschöpft. Auf Schuld ist sie nicht zu gründen und vollends nicht auf das bloße Schuldgefühl, ebensowenig aber auch auf die Kausalität des Ichs oder auf die Persönlichkeit. Überall erweist sich das Prinzip der Notwendigkeit, welches das Wesen des Determinismus bestimmt, als ein nicht zu überwindendes Hindernis.

Die Versuche der Deterministen, eine Verantwortlichkeitslehre auf der Grundlage ihrer Lehre zu konstruieren, haben denn auch aus dem eigenen Lager heraus scharfe Zurückweisung erfahren. Namentlich Simmel betont die Aussichtslosigkeit solcher Versuche auf das Nachdrücklichste.

„Nun aber zeigt sich“ — so führt er aus[1]) — „eine unvermeidliche Antinomie, indem die Annahme des Determinismus die Verantwortlichkeit ganz ebenso (wie der Indeterminismus) ausschließt. Die Vermittlungsversuche, durch welche die durchgängige Naturgesetzlichkeit des Wollens mit dessen Zurechenbarkeit vereinigt werden sollen, sind ebenso unhaltbar, wie die entgegengesetzt gerichteten, die von der Freiheit ausgehen und diese mit der Naturgesetzlichkeit versöhnen wollen..... Bei durchgängiger Gleichheit vor dem Naturgesetz sind die zurechenbaren Handlungen genau so nezessitiert, wie die des Wahnsinnigen. Erst unter der Voraussetzung, daß statt des thatsächlichen Verhaltens ein anderes hätte eintreten können, wird jener verantwortlich.“

So wird es denn dabei bleiben müssen: ohne Freiheit keine Verantwortlichkeit und keine Ethik.

„Ohne Freiheit“, sagt Otto Liebmann[2]), „gibt es keine Autonomie und keine Moralität. Wenn nicht Freiheit des Willens in irgendwelchem Sinne angenommen werden darf, Freiheit im Gegensatz zu der eindeutigen Kausalnotwendigkeit, mit welcher das persönliche Seelenleben nach psychologischen Naturgesetzen verläuft, dann sinken die Sittengesetze gegenüber den allein herrschenden

[1]) Simmel, Einleitung in die Moralwissenschaften. II, 211.

[2]) O. Liebmann, Gedanken und Thatsachen. Straßburg 1901. II, 1, S. 80.

Naturgesetzen zu einer bloßen Illusion herab, dann ist die Verantwortlichkeit für unser Thun und Lassen ein nichtiger Wahn, der Unterschied zwischen Verdienst und Schuld eine subjektive Einbildung, und das sittliche Werturteil samt unserem ganzen moralischen Bewußtsein beruht auf einer großen Selbsttäuschung."

„Die Frage der Freiheit", sagt Eucken, „ist schließlich keine andere als die nach dem moralischen Sinne unserer Wirklichkeit, nach einer zentralen Stellung der Moral in Welt und Leben. Die Verneinung dieser Frage enthält die Zerstörung alles selbständigen Geisteslebens, die Preisgebung alles Sinnes unseres Daseins[1])."

Da es dem Determinismus nicht gelingt, im Anschluß an die Ethik die Berechtigung von Verantwortlichkeit nachzuweisen, so versucht es eine andere Richtung, dieselbe vom soziologischen Gesichtspunkte aus zu begründen. An die Stelle der sittlichen Verantwortlichkeit setzt sie die soziale. Sie will damit das praktisch nächstliegende Bedürfnis, das der Strafrechtspflege, befriedigen und beschränkt demgemäß auch ihre Verantwortlichkeitslehre auf die strafrechtliche Verantwortlichkeit.

Die soziologische Richtung[2]) geht gleichfalls von der Anschauung aus, daß das Zurechnungsurteil ein Persönlichkeitsurteil sei. Die Zurechnung bezieht sich nicht auf die einzelne Handlung, sondern auf die Persönlichkeit; diese wird aber nicht unter dem ethischen, sondern unter dem soziologischen Gesichtspunkte beurteilt. Nicht das Verbrechen als solches interessiert, sondern der Verbrecher, auf dessen Wesen und Gesinnung ersteres einen Rückschluß gestattet. Der Verbrecher erscheint nun als antisozial, als gesellschaftsgefährlich; gegen ihn ist daher durch Strafe zu reagieren. Strafzwecke sind Besserung und Abschreckung, und da diese erfahrungsmäßig nicht immer zu erreichen sind, so wird gegenüber den Unverbesserlichen noch die Unschädlichmachung als weiterer Strafzweck hinzugefügt.

---

[1]) Eucken, Geistige Strömungen der Gegenwart. Leipzig 1904, S. 374. — „Alle Moralität hängt von der Annahme ab, daß wir wenigstens einige Freiheit der Wahl zwischen Gut und Böse haben." Hartpole Lecky, The map of life. Neue Ausgabe. London 1902. S. 4.

[2]) Vgl. besonders v. Liszt, Lehrbuch des Strafrechts. 13. Aufl. Berlin 1903, und Strafrechtliche Aufsätze und Reden. Berlin 1905.

Unter dem Einfluß der soziologischen Lehre vollzieht sich eine radikale Umwälzung in den Grundlagen der Verantwortlichkeit. Während sonst Schuld und Schuldfähigkeit als Voraussetzung derselben gelten, tritt an die Stelle der Schuld die soziale Gefährlichkeit und an die Stelle der Schuldfähigkeit die Empfänglichkeit für die Strafe, die Bestimmbarkeit zur Besserung, ohne welche die Strafanwendung zwecklos wäre[1]).

Damit ist die Verantwortlichkeit auf ein ganz neues Fundament gestellt. Vermag dasselbe aber das zu errichtende Bauwerk zu tragen, ist die neue Lehre in der That im Stande, Verantwortlichkeit zu begründen?

1. Die soziologische Lehre leidet zunächst an dem Mangel, daß sie bloß für das Strafrecht eine Begründung der Verantwortlichkeit gibt. Die übrigen Erscheinungsformen der Verantwortlichkeit im Recht, wie sie im Privat- und Staatsrecht zu Tage treten, und vollends das ganze Gebiet der sittlichen Verantwortlichkeit bleiben außer Betracht. Die soziologische Lehre behandelt also nur einen Ausschnitt aus dem Gesamtgebiet der Verantwortlichkeit und läßt im übrigen dieselbe als ein ungelöstes Rätsel für den Determinismus fortbestehen.

2. Die soziologische Lehre wird ferner dem Wesen der strafrechtlichen Verantwortlichkeit nicht gerecht. Sie betrachtet das Verbrechen und den Verbrecher als antisoziale Erscheinungen und nimmt damit einen Standpunkt ein, der für die Soziologie berechtigt ist, nicht aber auch für das Recht. Den Soziologen interessiert das Delikt, soweit dasselbe hinsichtlich seiner Entstehung auf soziale Ursachen hinweist oder in der Richtung seines Angriffs sich gegen die Gesellschaft und die Bedürfnisse des sozialen Zusammenlebens wendet. Das Interesse des Juristen reicht über diesen Rahmen hinaus. Für das Recht ist es gleichgültig, ob das Verbrechen in individuellen, politischen, sozialen oder sonstigen Verhältnissen seine psychologische Erklärung findet, und es be-

[1]) Wie wenig die Kriminalsoziologen mit der Schuld anzufangen wissen, zeigt z. B. v. Liszt, der Schuld und Verantwortlichkeit gleichsetzt. „Schuld ist Verantwortlichkeit für die begangene Handlung." Lehrbuch S. 158. — Vorsatz und Fahrlässigkeit sind „Schuldformen" (S. 160); sind sie etwa auch Formen der Verantwortlichkeit?

trachtet als seine Aufgabe, nicht nur soziale Interessen, sondern auch die Rechtsgüter des einzelnen Menschen sowie staatliche Interessen zu schützen. Verbrechen und Verbrecher können in der That eine antisoziale Erscheinung darstellen, und es genügt, in ersterer Hinsicht auf den unlauteren Wettbewerb und in letzterer auf den Gewohnheitsverbrecher, den Zuhälter usw. hinzuweisen; aber besitzt etwa jedes Delikt und jeder, der ein solches begeht, einen antisozialen Charakter?

Wer einen Anderen beleidigt oder ihn an seinem Körper verletzt, wer das Hausrecht mißachtet oder unbefugt einen fremden Brief öffnet, wer das Eigentum eines Anderen beschädigt oder für sich behält, wer dem Schutzmann sich widersetzt, ein militärisches Geheimnis verrät oder eine feindliche Handlung gegen befreundete Staaten begeht, — ist der stets als eine antisoziale Erscheinung anzusehen? Die soziologische Lehre hat einen praktisch bedeutsamen, aber doch immer nur einen Ausschnitt aus dem Gesamtgebiet des Verbrechens vor Augen, — das gewohnheitsmäßige Verbrechertum, und weil dieses einen sozialgefährlichen Charakter besitzt, überträgt sie diesen Gesichtspunkt auf das Verbrechen als solches. Sie nimmt also in einseitiger Weise den Teil für das Ganze. Sie gleicht in ihrer Einseitigkeit dem kirchlichen Strafrecht des Mittelalters, welches, weil manches Verbrechen eine Sünde enthält, das Verbrechen überhaupt als Sünde ansah.

Wie Verbrechen und Verbrecher einen antisozialen Charakter besitzen können, aber nicht zu besitzen brauchen, so kann umgekehrt manches Verhalten und mancher Mensch etwas Antisoziales darstellen, ohne deshalb gleich dem Strafrecht verfallen zu sein. Der Geizige, der sein Geld aufspeichert und auch für die gemeinnützigsten Zwecke keinen Heller opfert, ist gewiß eine antisoziale Erscheinung und doch lange noch kein Verbrecher. Der Redakteur des Hetzblattes, das feindselige und gehässige Gesinnung in die Beziehungen der Staatsbürger hineinträgt, der Anarchist, der offen seine auf Umsturz der Gesellschaft gerichteten Ansichten zur Schau trägt, sie sind sicherlich antisoziale Erscheinungen, und doch unterliegen sie nicht strafrechtlicher Verantwortung.

So kann Verbrechen sein, was nicht sozialgefährlich ist, und

mancher kann eine antisoziale Erscheinung darstellen, ohne Verbrecher zu sein.

Die soziologische Lehre ist also nicht im Stande, die Grenze zwischen Verbrechen und Nichtverbrechen zu finden. Sie vermag nicht zu erklären, weshalb der Verbrecher gestraft wird, wenn er keine antisoziale Erscheinung ist, und umgekehrt, weshalb Strafe den nicht trifft, der antisozial ist, solange er kein Verbrechen begangen hat. Sie übersieht, daß Recht und Soziologie verschiedene Wege wandeln und daher auch das menschliche Verhalten unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachten. Für das Recht ist das Verbrechen schuldhafte Rechtsverletzung, das Moment der Pflichtverletzung demselben also wesentlich. Das verkennt die soziologische Strafrechtslehre. Sie löst das Verbrechen von der Pflichtverletzung und damit von seiner Verbindung mit der Ethik und verwandelt dasselbe in eine antisoziale Erscheinung gleich jedem anderen sozialen Übel.

3. Eine Folge des falschen Ausgangspunktes ist es, daß die soziologische Auffassung die Gestaltung des Verbrechensthatbestandes nicht zu erklären im Stande ist. Von ihrem Standpunkte aus wäre es nur folgerichtig, schon die antisoziale Gesinnung als solche zu strafen, und in der That wird ja häufig genug von den Deterministen betont, daß die Strafe Gesinnungsstrafe sei. Das Recht läßt indessen die Gesinnung allein nicht genügen, sondern verlangt zur Bestrafung eine That. Sozial zweckmäßiger wäre es sicherlich doch, schon die Gesinnung zu strafen und nicht erst darauf zu warten, bis sie in eine antisoziale That sich umgesetzt hat. Weshalb straft das Recht nicht den Anarchisten, der offen seine Gesinnung ausspricht, den sozialdemokratischen Hetzer, den Taschendieb, der eine Ausstellung für seine Zwecke nutzbar zu machen beabsichtigt? Weshalb ist die Strafe in Wirklichkeit nicht Gesinnungs- und Gedankenstrafe? Die soziologische Lehre hat für diese Sachlage keine Erklärung.

Nicht anders wie mit der Thatseite des Verbrechens steht es mit der subjektiven Seite desselben.

Besteht das Wesen des Verbrechens darin, daß es sozialgefährlich ist, so kann es nicht mehr darauf ankommen, ob der

Thäter Schuldfähigkeit besaß oder nicht. Es liegt demgemäß prinzipiell kein Bedenken vor, den Geisteskranken für verantwortlich zu erklären. Auch der Geisteskranke kann ja sozialgefährlich sein. Auch praktisch wäre seine Bestrafung nicht ganz undurchführbar. Für Abschreckung kann auch der Geisteskranke empfänglich sein, und als Unschädlichmachung erreichte ja die Strafe jedenfalls ihren Zweck an ihm.

In der That sehen denn auch einige Deterministen eine Bestrafung von Geisteskranken als durchaus möglich an. „Die soziale Zweckmäßigkeit verlangt", sagt Brichta[1]), „die Bestrafung des im Bewußtsein der Strafbarkeit handelnden Geisteskranken." Die Geisteskranken sind „zur strafrechtlichen Exemplifizierung vollkommen geeignet, und ihre Bestrafung erscheint daher sozial ebenso zweckmäßig als ihre Bestrafung unzweckmäßig sein würde". — Bozi, der Verfasser einer darwinistischen Strafrechtslehre, erklärt: „Unheilbar irre Verbrecher werden dagegen dauernd einzusperren sein; einen Erfolg, den das Gesetz im Wege der Entmündigung ermöglicht .... Es liegt auch hier, wie bei den Unmündigen, nur ein Unterschied in der Bezeichnung, materiell in beiden Fällen eine Ausmerzung des Unpassenden vor, naturwissenschaftlich aufgefaßt somit in gleicher Weise eine Bestrafung wie bei den Strafmündigen[2])." — Und Höffding, der in der Strafe eine vom Staat dem Verbrecher aufgezwungene Erziehung sieht, erklärt: „Ist das Individuum geisteskrank, so muß die Erziehung, wenn eine solche überhaupt möglich ist, in einer Irrenanstalt oder vielleicht in einem ‚Haftasyl', einer Mittelform von Gefängnis und Irrenanstalt, geschehen[3])."

Die große Mehrzahl der Deterministen hat sich freilich mit Recht von der Annahme einer Bestrafung Geisteskranker ferngehalten und erkennt damit an, daß sie Bedenken trägt, die Konsequenzen ihrer eignen Lehre zu ziehen.

Wie die deterministische Strafrechtslehre eine gewisse Tendenz

[1]) Brichta, Zurechnungsfähigkeit oder Zweckmäßigkeit? S. 121.

[2]) Bozi, Die natürlichen Grundlagen des Strafrechts. Stuttgart 1901, S. 92.

[3]) Höffding, Ethik, S. 559, 577.

dazu besitzt, die Grenze zwischen Verbrechern und Geisteskranken nach der Seite der letzteren zu erweitern, indem der Geisteskranke als strafbar angesehen wird, so zeigt sich entsprechend auch eine Neigung, jene Grenze nach der Seite des Verbrechers hin auszudehnen. Der Verbrecher wird häufig, wenn auch nicht geradezu als Geisteskranker, so doch als krank und anormal betrachtet.

In extremer Weise findet sich diese Anschauung ausgesprochen bei Ratzenhofer, dem Vertreter der auf soziologischer Grundlage ruhenden „positiven" Ethik. „Richter und Psychiater", sagt er, „fühlen wohl, daß eigentlich jedes Verbrechen nur eine Folge der Anlagen, also mangels des Gewissens begangen wird." Er erklärt weiter, daß die heutige Strafrechtspflege „zu den heillosesten Institutionen des Rechts gehört", und fährt dann fort: „Und dies kann sich erst ändern, wenn an die Stelle individualistischer Wissenschaft diejenige auf Grund der soziologischen Erkenntnis tritt. Diese verwirft jede Strafe, weil der Mensch nur infolge seiner Anlagen gewissenlos handelt. Verbrecher müssen daher als krank angesehen werden, ... daher jeder Verurteilte nicht bestraft, sondern geheilt oder gebessert werden muß. ... Ist ein Individuum unheilbar und gleichzeitig gefährlich, so fordert der Schutz der Gesellschaft, daß er dieser dauernd entrückt oder schmerzlos vertilgt werde [1])."

„Nur durch die wissenschaftliche Methode," sagt Ferri, „welche im physischen und psychischen Organismus des Delinquenten, in seiner Familie und seinem Milieu nach den Ursachen der gefährlichen Krankheit, Verbrechen genannt, forscht, nur durch sie kann die Strafjustiz zu einer klinischen Funktion werden [2])."

Die erörterten Tendenzen sind Folgeerscheinungen des Determinismus. Für den Anhänger der Freiheit liegt das Wesen der Schuld- und Zurechnungsfähigkeit in der freien Selbstbestimmung. Der Determinist, der an Freiheit nicht glaubt, ist genötigt, dem Begriff der Zurechnungsfähigkeit eine andere Grundlage zu geben. Er wird dann entweder zu der Strafe in Beziehung gebracht und

[1]) Ratzenhofer, Positive Ethik. Leipzig 1901. S. 127.

[2]) Ferri, Die positive kriminalistische Schule in Italien, übersetzt von Müller—Röder. Frankfurt a. M. 1902. S. 23.

gestaltet sich zu einer Empfänglichkeit für die Wirksamkeit der Strafe, — dann kann aber auch der Geisteskranke verantwortlich sein, oder er wird bestimmt als die normale Bestimmbarkeit durch Motive, — dann ergibt sich aber die Konsequenz, daß der sittlich verkommene Mensch und insbesondere der Gewohnheitsverbrecher als unzurechnungsfähig erscheint [1]). Hier wie dort gelangen die Kriminalsoziologen zu Lehren, die mit der allgemeinen Anschauung in schärfstem Widerspruch stehen.

Wie das Recht an der Schuldfähigkeit festhält, so auch an dem Erfordernis wirklich vorhandener Schuld: ohne Schuld keine Strafe. Diese Stellungnahme des Rechts bleibt für alle Deterministen unerklärlich, welche die Schuld — wenn auch folgerichtig — verwerfen. Sie bleibt aber auch unerklärlich für diejenigen unter ihnen, welche zwar die Schuld beibehalten, aber die soziologische Auffassung vertreten. Eine Handlung kann eine schuldlose sein und doch als sozialgefährlich erscheinen, weshalb soll sie dann nicht gestraft werden? Beispielsweise erkennt das Recht eine Verletzung im Notstand als erlaubt an, und doch kann das Verhalten sich als antisozial darstellen. Wer bei einem Theaterbrande, Andere beiseiteschiebend, sie dem Tode in den Flammen preisgibt, oder wer, lebensgefährlich bedroht, von einem bevorstehenden Verbrechen nicht Anzeige erstattet, — handelt der nicht antisozial, weshalb trifft ihn nicht Strafe? Ist es nicht antisozial, sich selbst auf Kosten Anderer zu erhalten und, um sich zu schützen, Andere einem Verbrechen zum Opfer fallen zu lassen?

4. Wie die Beschaffenheit des Verbrechens, so verkennt die soziologische Auffassung auch das Wesen der Strafe. Unter ihrem Einfluß wandelt sich dieselbe, losgelöst von der Schuld, aus einer Einrichtung des Rechts in eine soziale Reaktion, und ihr Leitstern ist nicht mehr die Gerechtigkeit, sondern die soziale Zweckmäßigkeit [2]). Sie gestaltet sich zu einer sozialen

[1]) So folgerichtig v. Liszt, Strafrechtliche Aufsätze, II, 276: „Der unverbesserliche Verbrecher ist nicht zurechnungsfähig."

[2]) Prinzipiell kann nur eine Strafe anerkannt werden, die zur Erreichung dieses Zieles zweckmäßig ist und die Unterdrückung oder Einschränkung bestimmter gemeinschädlicher Handlungen thatsächlich bewirkt und dabei nicht mehr schadet als nützt. Sommer, Kriminalpsychologie. Leipzig 1904. S. 325.

Sicherungsmaßregel, die bald mehr den polizeilichen Charakter der Vorbeugung und Unschädlichmachung [1]) an sich trägt, bald mehr den gesellschaftlicher Fürsorge durch Besserung sowie erziehende oder heilende Einwirkung [2]). Es ist daher nur folgerichtig, wenn einige Deterministen für diese soziale Reaktion die Bezeichnung der Strafe ganz fallen lassen und von Erziehung, Unschädlichmachung, Rückbildung des Verbrechers oder „Ausmerzung" desselben [3]), von einem Prinzipe der „Fürsorge und Bevormundung" [4]) reden. Was soll noch der Name der Strafe, wenn ihr Wesen geschwunden ist?

5. Die soziologische Auffassung sieht endlich bei ihrer Lehre von der Strafe selbst nicht ganz von der Freiheitsvoraussetzung ab, denn der wichtigste Strafzweck, den sie kennt, die Besserung, wird nur aus einer Anschauung vom Wesen des Menschen erklärlich, die ihre Quelle in indeterministischen Vorstellungen hat. Was sie erstrebt, ist nicht eine vorübergehende Besserung durch sittlich erziehende Einwirkung oder durch Abschreckung, von denen die erstere durch herantretende starke Versuchung und die letztere durch die Aussicht auf Unentdecktbleiben des Verbrechens jederzeit paralysiert werden kann, sondern eine dauernde Besserung durch innere Umwandlung des Sträflings. Soll aber eine solche erreicht werden, so ist das nur möglich, wenn es gelingt, den zu Bessernden selbst zur Mitwirkung heranzuziehen, ihn zu veranlassen, sich zu einer anderen Denk- und Verhaltungsweise selbst zu bestimmen. Auch bei der Erziehung von Kindern lehrt ja die Erfahrung, daß nur dann dauernde Resultate erzielt werden, wenn eine solche Selbstbestimmung zur Ablegung von Fehlern gelingt. Sonst kommt

---

[1]) Handelt ein Glied der Gemeinschaft antisozial, so ist es Pflicht der anderen Glieder der Gemeinschaft, dieses schädliche Glied unschädlich zu machen. Forel, Die Zurechnungsfähigkeit des normalen Menschen. 2. Aufl. München 1901. S. 19.

[2]) Die Strafe als „ein sozialpädagogisches Mittel" faßt auch auf Sommer, Kriminalpsychologie. Leipzig 1904. S. 322. — „Die Strafe ist ein Mittel, gemeinschädliche Handlungen zu unterdrücken." S. 324.

[3]) Bozi, S. 117.

[4]) Goldenweiser, Zurechnung und strafrechtliche Verantwortlichkeit. Berlin 1903. S. 58.

es nur zu einer keine Sicherheit gewährenden Abrichtung oder Dressur [1]).

Wie soll nun aber vom deterministischen Standpunkte aus dieses Ziel erreichbar erscheinen? Da ja der Mensch von naturgesetzlicher Notwendigkeit beherrscht wird, so hängt es von der Gesamtheit der inneren Faktoren ab, ob er zur Besserung bestimmt wird oder nicht. Er selbst vermag als naturnotwendiges Produkt seines Werdeganges von sich aus nichts hinzuzuthun. Wenn die soziologische Lehre dennoch eine solche Selbstthätigkeit im Auge hat, so operiert sie dabei mit Anschauungen, die nicht auf ihrem Gebiet, sondern auf dem des Indeterminismus erwachsen sind.

So appelliert der Determinismus hier an ein Etwas, das für ihn nicht vorhanden ist, und das er doch voraussetzt. Er beweist damit, daß trotz der logischen Bande, in welche er das menschliche Denken legt, dasselbe bei der Beurteilung psychologischer Vorgänge doch von der Vorstellung der Freiheit ausgeht.

Fassen wir zusammen: Die soziologische Lehre leidet an dem methodischen Fehler, daß sie bloß die strafrechtliche Verantwortlichkeit behandelt und die sonstige Verantwortlichkeit unaufgeklärt läßt, während doch strafrechtliche Verantwortlichkeit nicht abseits von Verantwortlichkeit überhaupt begründet werden kann. Sie verkennt ferner das Wesen des Verbrechens und der Strafe und läßt endlich bei ihrem wichtigsten Strafzweck sich von Anschauungen leiten, die nur verständlich und gerechtfertigt sind unter der Annahme von Freiheit. —

Es ist endlich im Zusammenhang mit der soziologischen Verantwortlichkeitslehre noch einer eigenartigen Erscheinung zu gedenken, die auf ihrem Boden entstanden ist, — des von Simmel unternommenen Versuches, aus der Verantwortlichkeit die Freiheit herzuleiten.

Nach einem Hinweis darauf, daß der Determinismus ganz ebenso wie der Indeterminismus die Verantwortlichkeit ausschließt, erklärt Simmel: „Unter diesen Umständen bleibt nichts anderes übrig, als die Verantwortung, wenn wir sie überhaupt beibehalten

[1]) Fahrion, Das Problem der Willensfreiheit. Heidelberg 1904, S. 25.

wollen, auf eine andere Basis als die unhaltbare einer Bejahung oder Verneinung der Freiheit zu stellen. Da es unmöglich ist, sie auf die Freiheit zu gründen, so ist vielleicht der Versuch gerechtfertigt, die Freiheit aus ihr herzuleiten[1])."

„Es scheint mir nun kein Zweifel," führt Simmel aus, „daß ein Individuum dann ‚zurechnungsfähig' und ‚verantwortlich' ist, wenn die strafende Reaktion auf seine That bei ihm den Zweck der Strafe erreicht, sei dieser Zweck nun Besserung, Abschreckung oder was immer[2])."

„Behalten wir im Auge, daß die Strafe von ihrer Zweckmäßigkeit bestimmt wird, so können wir nun die ganze Freiheitsvoraussetzung mit ihren unlösbaren Schwierigkeiten ausschalten, und das Ob und Wieviel der Verantwortung einfach davon abhängen lassen, welches Maß von Strafe im gegebenen Fall zweckmäßig ist, um die soziale Absicht alles Strafens überhaupt zu erreichen."

Aus diesen Darlegungen zieht nun Simmel den Schluß auf die Frage der Freiheit, indem er fortfährt: „Wir sind also nicht verantwortlich, weil wir frei sind, sondern umgekehrt, Freiheit ist der Name für denjenigen Zustand, in welchem ein gewisses Strafmaß wirksam und für die Zukunft nützlich ist[3])." Und an anderer Stelle: „Der Verbrecher wird bestraft, weil es zweckmäßig ist, ihn zu strafen. Die Freiheit, von der man dies letztere abhängig macht, ist nichts als diejenige Beschaffenheit, die die Strafe wirksam, also zweckmäßig werden läßt. Derjenige ist frei, den man mit Erfolg verantwortlich machen kann[4])."

„So würden wir", sagt Simmel, „thatsächlich an dem, was das sittliche Bewußtsein von jeher gelehrt hat: daß man nur den Freien verantwortlich machen darf, nur daß wir durch die Drehung in der Reihenfolge der Begriffe nun nicht mehr nötig haben, eine Freiheit vorauszusetzen, die aus sich unver-

[1]) Simmel, Einleitung in die Moralwissenschaft. Berlin 1893. II, 212 f.
[2]) S. 213.
[3]) S. 216.
[4]) S. 216.

ständlich, deren Antinomie mit dem Determinismus unlöslich ist, sobald beide als primäre Begriffe betrachtet werden."

Simmel geht also bei der Behandlung des Verhältnisses von Freiheit und Verantwortlichkeit von dem Gedanken aus, da Verantwortlichkeit sich nicht aus Freiheit herleiten lasse, so sei das Umgekehrte zu versuchen, „eine Drehung in der Reihenfolge der Begriffe" müsse vorgenommen werden. Die Freiheit, welche sonst als primärer Begriff angesehen wird, soll als bloß abgeleiteter erwiesen werden.

Allein wie kann eine solche „Drehung" zulässig sein? Es ist doch ein methodischer Fehler, Dinge, die in dem Verhältnis eines logischen Vorher und Nachher zueinander stehen, aus ihrer natürlichen Reihenfolge zu bringen und diese umkehren zu wollen. Freiheit und Verantwortlichkeit stehen nun aber gerade in einem Verhältnis eines solchen logischen Prius und Post. Es läßt sich wohl vorstellen, daß ein Verhalten, weil es ein anderes hätte sein können, sittlich zurechenbar ist, daß also Verantwortlichkeit aus Freiheit folgt; wie soll aber umgekehrt Freiheit aus Verantwortlichkeit hervorgehen? Wie ist es denkbar, daß erst Verantwortlichkeit da sein muß, damit Freiheit möglich sei?

Und was kommt bei dieser „Drehung" heraus? Zunächst ist sie überhaupt nur eine scheinbare. Der Zeiger der Freiheit, der sonst vor Verantwortlichkeit steht, wird zwar von Simmel über diese hinausgerückt, er fällt aber sofort auf seine frühere Stellung zurück; denn Freiheit ist „der Zustand, in welchem ein gewisses Strafmaß wirksam ist", also ein Zustand, der Verantwortlichkeit nicht erst schafft, sondern den sie als vorhanden voraussetzt, um eintreten zu können. Freiheit — oder was Simmel mit diesem Namen bezeichnet — bleibt mithin, aller Drehung ungeachtet, etwas, was die Verantwortlichkeit voraussetzt, ihr daher in unserem Denken vorangeht. Die Dinge lassen sich eben doch nicht aus ihrer natürlichen Reihenfolge bringen.

Und nun das Resultat der „Drehung" für den Begriff der Freiheit. Es ist in der That ein seltsames Ergebnis! Freiheit soll sein der Zustand, in welchem Jemand mit Erfolg verantwortlich gemacht werden kann! Freiheit ist also gleich Empfänglichkeit

für die Strafe und ihre Wirksamkeit. Es erscheint unerfindlich, weshalb für diesen Zustand der Strafempfänglichkeit noch der Name Freiheit beibehalten wird, da er doch mit ihrem Wesen nichts gemein hat. Zu welch kümmerlichem Ding sinkt die menschliche Freiheit herab, wenn sie, alles Hohen entkleidet, das sich in unseren Vorstellungen mit ihr verbindet, zu einer bloßen Empfänglichkeit für die Wirkungen der Strafe degradiert wird!

Soll es denn Freiheit nur geben im Hinblick auf einen möglichen Konflikt mit den Strafgesetzen? Besteht sie nicht auch für den anständigen Menschen, der Kollisionen mit dem Strafrecht vermeidet? Damit tritt aber auch klar zu Tage, wie völlig unzureichend jener Freiheitsbegriff ist. Schon das bloße Sichbesinnen auf die Allgemeinheit des Freiheitsbegriffs muß die Verfehltheit der Auffassung erkennen lassen. Nicht einmal im praktischen Ergebnis für das Strafrecht ist sie richtig, denn thatsächlich decken sich Freiheit und Strafempfänglichkeit keineswegs. Der Geisteskranke kann für Abschreckung und Besserung empfänglich sein, und umgekehrt kann es der verhärtete Bösewicht und der Gewohnheitsverbrecher nicht sein. Sollen wir etwa deshalb jenem die Freiheit zusprechen und diesen sie absprechen?

Simmel tritt auch mit seinen eigenen Ansichten in Widerspruch. An der Stelle seines Werkes, wo er die Freiheitsfrage als solche behandelt, findet er das Wesen der Freiheit in dem Hervorgehen des Wollens aus dem Ich[1]). Wie sind diese beiden Freiheitsbegriffe miteinander vereinbar? Wie soll der allgemeine Freiheitsbegriff als Hervorgehen des Wollens aus dem Ich es anfangen, in seiner Anwendung auf das Strafrecht sich in einen Zustand zu verwandeln, in welchem ein gewisses Strafmaß wirksam ist?

So ist der Freiheitsbegriff Simmels in seiner Beziehung auf das Strafrecht völlig verfehlt. Nicht minder ist es auch sein Versuch, die Vorstellung der Freiheit aus der Verantwortlichkeit herzuleiten und zu erklären.

Simmel erkennt in dem Freiheitsbegriff das Moment des Anderskönnens als wesentlich an; er glaubt aber, daß diese Mög-

---

[1]) II, 206. S. auch oben S. 41.

lichkeit in einem anderen Sinne zu verstehen sei, als gewöhnlich angenommen wird.

„Die Vorstellung, er (der Verbrecher) hätte anders gekonnt, auf die hin wir strafen, ist nur eine Spiegelung des Strafzweckes, er soll künftig anders handeln. Es ist eine jener Projezierungen, die den Inhalt oder das Problem einer Vorstellung oder Realität als Kraft, als Potenz vor dieselbe verlegen.“

„Jene, durch psychologische Spiegelung entstandene Vorstellung: daß wir ihn (den Verbrecher) strafen, weil er so war, d. h. weil er anders hätte handeln können, — hat allerdings eine relativ richtige Bedeutung; wir strafen ihn, wenn und weil die Möglichkeit vorhanden ist, daß er nach erlittener Strafe anders handelt; es muß in ihm allerdings die Fähigkeit, die Spannkraft auch zu einem anderen Handeln liegen, sonst wäre die Strafe sinnlos. Diese Möglichkeit, die erst durch die Strafe in einem späteren Momente aktualisiert werden soll, wird von der gewöhnlichen Anschauung mit der anderen vereinigt, aus der das Unrecht hervorging, und als ihr Äquivalent gesetzt — dies eben bedeutet der alte Freiheitsbegriff —, während thatsächlich die erstere in dem Moment vor der That eine sehr viel schwächere war und erst der eingetretenen Strafe bedurfte, um zur Wirklichkeit zu werden [1].“

Es ist indessen nicht richtig, daß die Freiheitsvorstellung auf einer psychologischen Projezierung beruht. Diese Annahme widerlegt sich vielmehr durch die Analyse unseres Bewußtseinsinhalts. Das Bewußtsein der Freiheit und mithin des Anderskönnens ist eine Thatsache, die in unserem Bewußtsein unmittelbar gegeben ist, und die daher nicht durch Spiegelung, also erst mittelbar, entstanden sein kann. Die Freiheitsvorstellung ist eine primäre und als solche bereits vor jedem Versuch, sie abzuleiten, vorhanden.

Und wie vollzieht sich nun diese angebliche Projektion? Simmel erkennt zunächst eine Möglichkeit an: die Möglichkeit, nach der Strafe anders zu handeln. Diese ergibt sich als Voraussetzung

[1] S. 216, 219.

aus dem Strafzweck, da ohne sie die Strafe sinnlos wäre. Da nun aber die Strafe nicht eine solche Möglichkeit erst erzeugen kann, so muß die Möglichkeit des Anderskönnens auch schon vor der That vorhanden gewesen sein. Simmel mündet also, wie er selbst sagt, im Ergebnis in die „alte" Freiheitslehre aus, aber freilich, diese zweite Möglichkeit soll eine viel „schwächere" sein, welche erst durch die Strafe „aktualisiert" wird. Jedenfalls ist sie aber also doch schon vorher vorhanden. Ist sie aber eine abgeleitete, wie Simmel annimmt? Die Vorstellung, daß der Verbrecher nach der That anders handeln könne, die sich dann zur Möglichkeit vor der That projeziert, setzt doch die Vorstellung, daß er überhaupt anders handeln kann, voraus. Sie ist also eine bereits in unserem Bewußtsein als primäre vorhandene. Wenn der Mensch überhaupt nicht anders handeln kann, wie soll bei der Bestrafung die Vorstellung entstehen, daß er es vermag? Simmel operiert also, ohne dessen gewahr zu werden, bereits mit der Möglichkeitsvorstellung, die er erst ableiten will, und beweist damit, daß sie auch bei ihm als primäre gegeben ist.

So ist der Versuch Simmels mißglückt und hat nur die Wahrheit des Satzes bestätigt, daß Freiheit und Freiheitsbewußtsein der Verantwortlichkeit vorausgehen, nicht aus ihr herstammen. Wir werden von den Ausführungen Simmels, trotz mancher geistvoller Gedanken, die sie enthalten, mit dem Bedauern Abschied nehmen, daß so viel Scharfsinn nicht in den Dienst einer besseren Sache hat gestellt werden können.

§ 4. 4. Die Erklärung des Freiheitsbewußtseins und seiner Folgeerscheinungen.

Wenn nun aber Verantwortlichkeit ohne Freiheit nicht bestehen kann, und Freiheit, wie der Determinismus meint, nicht ist, woher stammt dann das Freiheitsbewußtsein und das Verantwortlichkeitsgefühl? Wie erklärt sich „das keiner logischen Argumentation weichende Bewußtsein, daß unser Wille frei ist"?[1])

[1]) Deussen, Elemente der Metaphysik. Leipzig 1902, S. 204. Er fährt fort: „Daher denn auch kein Missethäter je anders als zum Schein und ohne

Auf welche Weise kann das Verantwortlichkeitsgefühl begreiflich gemacht werden, welches wir gegenüber unseren Handlungen, den guten wie den schlechten, besitzen, das den ehrlichen Menschen begleitet und auch den Verbrecher nie ganz verläßt?

Für den Deterministen ist es eine selbstverständliche Konsequenz seines Standpunktes, daß das Freiheitsbewußtsein eine Illusion sein muß. Besteht in Wirklichkeit Freiheit nicht, so kann auch das Freiheitsbewußtsein bloß auf einer Selbsttäuschung beruhen. Weil Freiheit nicht sein kann, beweist auch das Freiheitsbewußtsein — so argumentieren die Deterministen — nichts für die Existenz von Freiheit. Dann stehen wir aber vor einem rätselhaften Widerspruch. Unser Selbstbewußtsein sagt uns, daß wir frei seien, und unsere Erkenntnis lehrt uns, daß wir es nicht sind. Da der Determinist das Freiheitsbewußtsein nicht aus der Wirklichkeit zu verbannen vermag, so erwächst ihm daher die Aufgabe, die Existenz des Freiheitsbewußtseins zu erklären, es verständlich zu machen, wie das Bewußtsein einer solchen nicht vorhandenen Freiheit in uns hat entstehen können. Dem Determinismus muß Alles daran liegen, jenen Widerspruch als einen bloß scheinbaren nachzuweisen, indem er eine Erklärung für das Freiheitsbewußtsein findet, welche dasselbe unabhängig von Freiheit begreiflich macht.

Schon von Spinoza[1]) ist behauptet und neuerdings wiederholt geltendgemacht worden, das Freiheitsbewußtsein entstehe dadurch, daß wir uns in Unkenntnis über unseren Willen, über die uns bestimmenden Motive befänden; wären wir im Stande, dieselben vollständig zu übersehen, so kämen wir auch zur Einsicht in die notwendige Bestimmtheit unseres Willens, und damit würde das Bewußtsein der Freiheit aufgehoben werden[2]). —

---

eigenen Glauben an seine Worte auf die Notwendigkeit seiner Thaten entschuldigend hinweisen wird."

[1]) „Die Menschen glauben nur darum, sie seien frei, weil sie ihrer Handlungen bewußt, der Ursachen aber, von denen sie bestimmt werden, nicht kundig sind." Spinoza, Ethik. Übersetzt von Stern (Reclam). III, Anmerkung zum zweiten Lehrsatz, S. 158.

[2]) Ziehen, Leitfaden der physiologischen Psychologie. 6. Aufl. Jena 1902, S. 254: „Für unser Freiheitsgefühl ist … die Thatsache von Bedeutung, daß außer unseren aktuellen Vorstellungen auch unsere latenten Vorstellungen

So soll also die Unvollkommenheit der menschlichen Erkenntnis die Quelle jenes Irrtums sein, sie soll die Schuld daran tragen, daß die Vorstellung des Anderskönnens unser Thun und Lassen begleitet und wir uns demgemäß verantwortlich fühlen.

Nun ist zugegeben, daß eine solche Unkenntnis vorkommt. Wir können uns sehr wohl einer Täuschung über die Beschaffenheit der Motive unseres Verhaltens hingeben, namentlich dort, wo nicht bloß ein einziges Motiv in Betracht kommt, sondern wo mehrere Motive zusammenwirken. Wir glauben beispielsweise aus rein selbstlosen Beweggründen zu handeln, während wir bei genauerem Zusehen entdecken, daß in Wahrheit der Egoismus in Gestalt von Eitelkeit usw. die maßgebende Triebfeder unseres Verhaltens gewesen ist. Gewiß ist also die Unkenntnis der Motive möglich, — was läßt sich aber aus dieser Thatsache schließen? — Zunächst ist jedenfalls zu berücksichtigen, daß die Fälle, wo wir in Unwissenheit über unsere Motive sind, wo also „latente" Vorstellungen uns zum Handeln bewogen haben, sich wie Ausnahmen zur Regel verhalten. In der weitaus größten Zahl von Fällen sind wir uns unserer Beweggründe vollständig bewußt. Es wäre doch eine arge Künstelei, uns einreden zu wollen, daß wir uns bei den einfachsten und alltäglichsten Handlungen im Unklaren über unsere Motive befinden, und sie widerlegte sich durch jede psychologische Beobachtung. Wenn wir den gewohnten Gang zur Mittagsmahlzeit antreten oder wenn die Stunde des Kollegs den akademischen Bürger zur Universität führt, — ist dann ein Zweifel über das treibende Motiv möglich? Und trotzdem bleibt das Bewußtsein des Anderskönnens bestehen. — Ja, die Sage geht, daß der Musensohn auch gelegentlich dieses Bewußtsein des Anderskönnens in die That umsetzt und, statt ins

unsere Handlungen beeinflussen. Gerade weil uns die letzteren nicht direkt bekannt, weil sie unbewußt oder nicht psychisch sind, scheint uns unser eigenes Handeln allenthalben nicht einfach aus den Motivvorstellungen notwendig hervorgegangen und einfach ableitbar, sondern erscheint uns ‚frei'. Wir meinen noch einen willkürlichen Faktor zur Erklärung unserer Handlungen annehmen zu müssen. Aber diesen ergänzenden Faktor stellen nur und ausschließlich die angeführten Vorstellungen dar." — Stange, Einleitung in die Ethik. II, 205. — Riehl, Der philosophische Kritizismus. S. 223.

Kolleg zu gelangen, den Weg zum jedenfalls feuchteren Frühschoppen findet. —

Es ist also nicht richtig, daß wir uns stets in Unwissenheit über die uns bewegenden Motive befinden. Wir sind uns im Gegenteil regelmäßig derselben bewußt oder können sie doch bei einer Nachprüfung uns leicht ins Bewußtsein rufen, — trotzdem verläßt uns das Bewußtsein, anders handeln zu können, mithin das Gefühl der Freiheit nicht.

Die Fälle aber anlangend, in denen wir in der That in Unkenntnis über unsere Motive sind, so erscheinen dieselben zur Erklärung des Freiheitsbewußtseins völlig belanglos, denn die Unkenntnis bezieht sich nur darauf, welches Motiv vorliegt, nicht aber darauf, daß ein Motiv vorhanden ist. Wir können uns wohl im Unklaren über die Beschaffenheit unserer Beweggründe befinden, niemals aber sind wir darüber im Zweifel, daß ein Motiv unseren Entschlüssen zu Grunde liegt. Da nun aber nach deterministischer Lehre ja das Motiv als zureichender Grund mit Notwendigkeit wirkt, so müßte folgerichtig die Erkenntnis vom Vorhandensein eines Motivs auch das Bewußtsein von der Notwendigkeit des Entschlusses erzeugen und mithin das Freiheitsbewußtsein ausschließen. Und was geschieht in Wirklichkeit? — Trotz dieser Erkenntnis verläßt das Bewußtsein von Freiheit uns nicht. Das Freiheitsbewußtsein ist also vorhanden auch bei Kenntnis des Motivs, und niemals besteht dasselbe in dem Bewußtsein mangelnden Motivs.

So wenig wie das Freiheitsbewußtsein selbst vermag jene These des Determinismus das im Einzelfall gegebene Maß desselben zu erklären. Von jenem Standpunkt aus müßte dasselbe desto größer sein, je weniger wir unserer Motive uns bewußt sind, und es müßte um so geringer sein, je klarer wir unsere Beweggründe erkennen. Gerade das Umgekehrte findet indessen statt. Thatsache ist, wie Boirac und Magendie in seiner psychologischer Ausführung hervorheben, daß eine Handlung, deren Beweggründe wir nicht erkennen, uns als Wirkung einer fremden Macht erscheint und wir geneigt sind, die Verantwortung für sie abzulehnen, während wir um so mehr eine Handlung als die unsrige anerkennen, als

wir uns über die Motive, die uns bestimmten, Rechenschaft geben können[1]).

Es muß eigentlich befremden, daß die Deterministen auf die immerhin seltenen Fälle, in denen wir uns über die Beweggründe unseres Verhaltens unklar sind, so viel Gewicht legen und sie zur Erklärung des Freiheitsbewußtseins benutzen wollen, da wir uns doch stets dessen bewußt sind, daß ein Motiv vorhanden ist. Dieses Verhalten wird verständlich, wenn wir uns dessen erinnern, daß für die Deterministen Freiheit gleich Kausallosigkeit ist und demgemäß ein Freiheitsbewußtsein als gleichbedeutend mit einem Bewußtsein von Kausallosigkeit erscheint. Die Entstehung eines solchen Freiheitsbewußtseins ließe sich nun in der That dadurch begreiflich machen, daß wir, die Ursachen unseres Handelns nicht kennend, glaubten, sie seien ursachlos und uns demgemäß für frei hielten. Der Determinismus übersieht aber dabei, daß wir uns höchstens darüber unklar sind, welches Motiv uns bewegt, niemals aber für uns ein Zweifel besteht, daß ein solches vorhanden ist. Das Freiheitsbewußtsein ist also niemals ein Bewußtsein der Kausallosigkeit, des mangelnden Motivs. Der Determinismus erklärt also bloß ein Freiheitsbewußtsein, wie es nach seiner Meinung beschaffen sein sollte, nicht, wie es wirklich gestaltet ist. Er erklärt nur ein vorgestelltes, nicht das wirkliche Freiheitsbewußtsein. Das Freiheitsbewußtsein, wie es in Wirklichkeit besteht, ist ein Bewußtsein von vorhandenen Motiven und doch verbunden mit dem Bewußtsein des Anderskönnens. Dieses Freiheitsbewußtsein erklärt der Determinismus nicht und vermag es nicht zu erklären, weil ein Bewußtsein von vorhandenen Motiven für ihn ein Bewußtsein von der Notwendigkeit des Entschlusses bedeuten muß.

Ein anderer Versuch, das Freiheitsbewußtsein dem Verständnis zu erschließen, geht dahin, dasselbe aus der Identität des Ichs herzuleiten.

„Das Bewußtsein des Anderskönnens“, sagt Liebmann[2]),

---

[1]) Boirac-Magendie, Leçons de Psychologie. 2e. éd. Paris 1903, p. 371.

[2]) Otto Liebmann, Gedanken und Thatsachen. II, 1, S. 86. — Auch Jodl, Psychologie, 2. Aufl. 1903, II, 398 spricht von der unvermeidlichen

„wohnt jedem Zurechnungsfähigen unausrottbar inne und läßt sich durch keine noch so feste Überzeugung von der Wahrheit des strengen Determinismus aus der Welt hinausdisputieren. Wenn man unter der Voraussetzung unbedingter Allgemeingültigkeit des Kausalitätsprinzipes den Indeterminismus als unhaltbare Illusion verwirft, also die Annahme bestreitet, daß das Ich in einem und demselben individuell bestimmten Zeitpunkte statt dessen, was es will und thut, ebensogut auch das Gegenteil hiervon wollen und thun könnte, so bleibt doch, da das Seelenleben in unaufhörlicher Veränderung und Entwicklung begriffen ist, sehr wohl die Möglichkeit offen, daß dasselbe Subjekt bei Wiederkehr genau derselben Umstände verschieden wollen und handeln kann. Und da nun, vermöge der rätselhaften, im Wechsel des Geschehens beharrenden Identität des Ichs das Bewußtseinssubjekt trotz zeitlicher Veränderung und Entwicklung seines Seelenlebens sich immer als dasselbe Subjekt erkennt, so hat es thatsächlich Recht mit seiner Überzeugung, durch die gegebenen Umstände, die einwirkenden Motive zu diesem bestimmten Willensakt und dieser einzigen Handlungsweise nicht gezwungen zu sein, sondern unter genau denselben Umständen auch ganz anders wollen und handeln zu können, als es gerade jetzt, in diesem gegenwärtigen Augenblick geschieht."

Allein auch dieser Erklärungsversuch versagt. Man kann sich allenfalls vorstellen, daß ein in psychologischen Dingen unerfahrener Beobachter des Seelenlebens durch die Identität und Beharrlichkeit des Ichs sowie durch den Vergleich des Gestern und Heute sich täuschen läßt und der Meinung ist, er könne in einem gegebenen Zeitpunkt anders wollen und handeln, als er thatsächlich wollte und handelte, weil ihm verborgen bleibt, daß sein Seelenleben „in unaufhörlicher Veränderung und Entwicklung begriffen ist", und er daher die Sachlage des Heute irrtümlich für die gleiche wie des Gestern hält, während die inneren Bedingungen eben andere geworden sind. Wie ist es aber zu erklären, daß auch der philosophisch geschulte Determinist, der mit dem ganzen Rüst-

---

Illusion des Anderskönnens, welche sich aus der Vorstellung von der Einheit der Person und dem Vergleich des Gestern mit dem Heute ergibt.

zeug der Logik und Psychologie ausgestattet ist und daher jene Illusion als solche durchschaut, dennoch des Freiheitsbewußtseins, also des Bewußtseins, anders zu können, nicht ledig werden kann? Mit der Erkenntnis des wirklichen Sachverhaltes müßte das Freiheitsbewußtsein schwinden, — und statt dessen bleibt dasselbe ungeschmälert bestehen. Obgleich er die Fehlerquelle kennt, vermag er doch des Irrtums nicht Herr zu werden! — Weshalb weicht der Irrtum der Wahrheit nicht?

Die Erklärung des Freiheitsbewußtseins durch die Identität der Persönlichkeit setzt also, selbst wenn sie zutreffend wäre, nur an die Stelle des Rätsels, welches sie lösen will, ein anderes. Sie ist aber überhaupt unrichtig und hält der psychologischen Beobachtung nicht stand, denn sie beruht auf der Anschauung, daß dem Freiheitsbewußtsein die abstrakte Möglichkeit eines Anderskönnens zu Grunde liegt. Analysiert man dagegen den wirklichen, in der Erfahrung gegebenen Inhalt des Bewußtseins des Anderskönnens, so ist dasselbe indessen nicht ein Bewußtsein eines abstrakten Anderskönnens, eines Könnens unter anderen Bedingungen, sondern klar und deutlich ein Bewußtsein von dem Anderskönnen unter den konkreten, vorhandenen Bedingungen. Ein Bewußtsein, welches darin bestände, bloß unter anderen Bedingungen anders handeln zu können, wäre auch gar kein wirkliches Freiheitsbewußtsein, sondern bedeutete nur das Bewußtsein von einer objektiven Möglichkeit eines anderen Verhaltens, wie sie auch naturgesetzlich notwendigem Geschehen gegenüber besteht.

Liebmann spricht freilich von der Möglichkeit, bei Wiederkehr genau derselben Umstände verschieden wollen und handeln zu können. Allein diese Auffassung ist indeterministischen Ursprunges. Sie widerspricht dem Determinismus, der gerade lehrt, daß, wenn die Umstände die gleichen waren, dann auch der gleiche Entschluß erfolgen mußte und, wenn ein anderer erfolgte, darin den Beweis erblickt, daß eben die Umstände nicht genau die gleichen gewesen sind.

Die Möglichkeit für dasselbe Subjekt, anders zu handeln, kann also für den Deterministen immer nur im abstrakten Sinne, abgesehen von der individuellen, konkreten Sachlage, bestehen.

Nicht ein Bewußtsein abstrakten Anderskönnens, sondern in concreto Anderskönnens, ist das Freiheitsbewußtsein, nicht ein Bewußtsein, anders handeln zu können unter anderen Bedingungen, sondern unter den gleichen. Wer z. B. vor der angenehmen Wahl steht, eine Frühlingsfahrt nach Rom oder an die Riviera zu unternehmen, und sich dann für die ewige Stadt entscheidet, wird doch stets zugleich das Bewußtsein haben, daß er auch für die sonnigen Gestade des Mittelmeeres sich hätte entscheiden können.

Es ist endlich das Freiheitsgefühl dadurch zu erklären versucht worden, daß dasselbe eine Begleiterscheinung der leichteren Auslösung des Willensvorganges darstelle[1]).

Diese Erklärung erscheint in der That vom Standpunkt des Determinismus als die folgerichtigste. Ist Freiheit ungehemmte Kausalität, so entspricht es dieser Auffassung, wenn das Freiheitsbewußtsein in dem Bewußtsein einer solchen ungehinderten Kausalität besteht und das Maß desselben nach der größeren oder geringeren Leichtigkeit der Auslösung des Willensvorganges sich richtet.

Allein auch dieser Erklärungsversuch versagt. Freiheit ist nicht ungehemmte Kausalität und das Freiheitsbewußtsein das Bewußtsein einer solchen. Es besteht vielmehr einerseits auch dort, wo die Auslösung des Willensvorganges nur schwer vonstatten ging, weil Motive mit Gegenmotiven im Widerstreit lagen, andrerseits kann dasselbe zurücktreten, gerade wo „die Auslösung glatt und ungehindert" vor sich ging, weil ein Affekt sie herbeiführte. Für das Maß unseres Bewußtseins von Freiheit beim Entschluß ist nicht entscheidend die größere oder geringere Leichtigkeit seines Zustandekommens, sondern das Maß unserer Wahlfreiheit, ob wir das Bewußtsein freier Selbstbestimmung haben, oder ob eine innere Macht mehr oder minder uns leitete.

Der Determinismus ist also nicht im Stande, das Freiheitsbewußtsein zu erklären. Es geht nicht hervor aus der Unkenntnis des Motivs, sondern bleibt bestehen trotz vorhandener Kenntnis von einem solchen; es ist ferner kein Bewußtsein eines nur ab-

---

[1]) Hoche, Willensfreiheit. S. 33. — v. Hippel, Willensfreiheit und Strafrecht. Berlin 1903. S. 16.

strakten, aus der Einheit des Ichs entspringenden Anderskönnens, sondern ein Anderskönnen unter den gegebenen Umständen, und es ist endlich kein Bewußtsein ungehemmter Kausalität, sondern besteht auch, wenn die Auslösung der Willensäußerung nur unter Schwierigkeiten sich vollzieht. Das Freiheitsbewußtsein läßt nur eine Erklärung zu, die dasselbe begreiflich macht, — die Erklärung, daß es der subjektive Widerschein einer objektiven Wirklichkeit in unserem Innern ist. Für den Deterministen bleibt das Freiheitsbewußtsein ein Rätsel, das er nicht lösen kann, ein Bewußtsein, das der besseren Einsicht weichen sollte und doch nicht weicht, sondern als eine Art psychologische Erbsünde sich von Geschlecht zu Geschlecht fortpflanzt, und von der befreit zu werden keine Aussicht für die Menschheit besteht.

Bei dieser Sachlage erscheint es verständlich, daß manche Deterministen bestrebt sind, wenigstens die Bedeutung des Freiheits- und Verantwortlichkeitsgefühls abzuschwächen. Da es nicht gelingt, diese für den Determinismus so unbequeme Erscheinung aus der Welt zu schaffen oder doch zu erklären, — vielleicht ist es wenigstens möglich, ihre Bedeutung für die Freiheitsfrage herabzusetzen oder dieselbe ihr ganz zu nehmen.

Bei der Wichtigkeit, welche das Verantwortlichkeitsgefühl als psychologisches Beweismoment für die Freiheit besitzt, hat der Determinismus ein unzweifelhaftes Interesse daran, die Bedeutung desselben abzuschwächen. Lassen sich Freiheitsbewußtsein und Verantwortlichkeitsbewußtsein nicht beseitigen, so ist doch vielleicht wenigstens der symptomatische Zusammenhang zwischen Freiheitsbewußtsein und Freiheit zu lösen.

Hat der Indeterminismus Recht, so darf das Verantwortlichkeitsgefühl nur so weit gehen, als das Gebiet der Freiheit reicht. Beide erscheinen miteinander untrennbar verbunden; wo das eine fehlt, muß folgerichtig auch das andere mangeln. — Wenn es nun gelänge nachzuweisen, daß Verantwortlichkeitsgefühl auch dort sich findet, wo Freiheit unzweifelhaft ausgeschlossen ist, so würde dasselbe seine Beweiskraft zu Gunsten der Freiheit verlieren, und dieses Bollwerk der Freiheit müßte fallen. Der Indeterminismus wäre in seinen Grundfesten erschüttert. Freilich über die Frage, ob

Freiheit besteht oder nicht, wäre auch dann noch nicht endgültig entschieden, aber ihre eminent praktische Bedeutung hätte sie eingebüßt, weil das Verantwortlichkeitsgefühl dann nicht mehr als Beweis für die Freiheit gelten könnte. Kommt Verantwortlichkeitsgefühl ohne Freiheit vor, so wäre das ein Zeichen, daß dasselbe auch aus anderen Voraussetzungen hervorgehen kann, und das Freiheitsgefühl erscheint dann nicht mehr als eine psychologisch notwendige, sondern bloß zufällige Begleiterscheinung vorhandener Freiheit.

Der Determinismus hat nun in der That in beachtenswerter Weise einen Versuch in dieser Richtung unternommen.

Es ist neuerdings auf die Thatsache hingewiesen worden, daß Freiheitsbewußtsein und Verantwortlichkeitsgefühl auch bei Geisteskranken, also bei zweifellos unfreien Personen, sich finden, mithin aus ihrem Vorhandensein ein Hinweis auf Freiheit nicht entnommen werden könne[1]). Die Thatsache ist interessant, ihre Beweiskraft werden wir indessen bezweifeln dürfen.

Sie soll die Unabhängigkeit des Verantwortlichkeitsgefühls von dem Vorhandensein von Freiheit beweisen. Zunächst fehlt ihr aber jedenfalls, um völlig überzeugend zu sein, das notwendige Gegenstück: der Mangel des Verantwortlichkeitsgefühls beim geistig gesunden Menschen. Erst wenn nicht nur einerseits Verantwortlichkeitsgefühl ohne Freiheit, sondern auch andrerseits Freiheit ohne Verantwortlichkeitsbewußtsein vorkäme, würde der behauptete Zusammenhang zwischen Freiheit und Verantwortlichkeitsgefühl als hinfällig erwiesen sein, und die Position des Indeterminismus wäre erschüttert. Dieses notwendige Gegenstück fehlt aber, denn es ist zweifellos, daß

---

[1]) Hoche, Die Freiheit des Willens vom Standpunkt der Psychopathologie. Wiesbaden 1902, S. 31 f. Im Anschluß an ihn Torres, Willensfreiheit und wahre Freiheit, S. 31. Auch der deterministische Theologe Stange, Einleitung in die Ethik. Leipzig 1901, II, 206, weist darauf hin, daß Verantwortlichkeitsgefühl sich bei Unfreien findet, so bei dem einem Laster ergebenen Menschen, der Sklave seiner Laster ist. Stange übersieht, daß der Lasterhafte nur im sittlichen Sinn unfrei ist, psychologisch dagegen frei und deshalb das Verantwortlichkeitsbewußtsein besitzt. — Im Anschluß an Stange M. Liepmann, Zeitschrift für Strafrechtswissenschaft XVII (1901) S. 95. Siehe auch Pfister, Willensfreiheit, 1904, S. 166.

kein geistig gesunder Mensch das Bewußtsein von Freiheit und Verantwortlichkeit völlig entbehrt[1]). Jedoch auch hiervon abgesehen, auch für sich allein betrachtet, vermag jene Erscheinung nicht zu beweisen, was sie beweisen soll, weil sie eine anormale Erscheinung darstellt.

Deshalb beeinflußt sie zunächst unsere Beurteilung einer Person nicht. Auch der eifrigste Determinist wird ihr aus diesem Grunde keine praktische Bedeutung beimessen. Er wird den Geisteskranken nicht als verantwortlich ansehen, weil dieser sich dafür hält, und wird ihn nicht anders beurteilen als den Kranken, dem ein solches Bewußtsein fehlt, während er den geistig gesunden Menschen stets für verantwortlich erklären wird. Für die Beurteilung ist also nicht maßgebend, ob Jemand sich für verantwortlich hält, sondern ob wir ihn auf Grund unserer Erfahrung dafür halten, weil wir die Voraussetzung aller Verantwortlichkeit, die Freiheit, bei ihm als gegeben betrachten. Weil jene Erscheinung eine anormale darstellt, ist es ferner nicht zulässig, Schlüsse aus ihr auf die Freiheitsfrage zu ziehen. Es ist ein methodischer Fehler, aus der anormalen Beschaffenheit des Verantwortlichkeitsbewußtseins auf die normale Beschaffenheit desselben schließen zu wollen. Der Geisteskranke kann z. B. auch das Bewußtsein haben, logisch richtig zu denken, ja vielleicht sogar die Vorstellung besitzen, er sei der einzig logisch richtig denkende Mensch, — und doch wird Niemand geneigt sein, hieraus die wirkliche Normalität seines Denkens zu folgern und auf die Beschaffenheit desselben beim gesunden Menschen zu schließen. Ebenso läßt auch die Erscheinung, daß ein Geisteskranker sich frei und verantwortlich fühlt, keinen Schluß auf die Sachlage beim gesunden Menschen zu. Denn anormal wie der Mensch ist in solchen Fällen auch die Gestaltung des Gefühls. Der Schwermütige z. B., der sich mit religiösen Skrupeln quält, macht sich Vorwürfe über Dinge, an denen er völlig unschuldig ist, oder über Kleinigkeiten, die ihm vorzuwerfen auch dem strengsten Sittenrichter nicht in den

[1]) Hilty, Studien. Bern 1905, S. 25 bemerkt: „Der Herausgeber hat in seiner früheren Laufbahn als Anwalt manchen Verbrecher verteidigt, aber nie einen gefunden, der nicht das Bewußtsein einer Schuld, vielleicht beschönigt von allerlei Milderungsgründen, besaß."

Sinn käme. Die anormale Beschaffenheit des Verantwortlichkeitsgefühls beweist eben die Anormalität der Erscheinung und gestattet daher nicht einen Rückschluß auf die Verantwortlichkeitsfrage beim zurechnungsfähigen Menschen. Maßgebend kann nur sein das Verhältnis, in welchem Freiheit und Verantwortlichkeitsbewußtsein beim normalen Menschen zueinander stehen. Die Prüfung dieser normalen Sachlage zeigt nun aber gerade, daß das Verantwortlichkeitsbewußtsein nur so weit reicht, als Freiheit besteht. Wer, mit dem Tode bedroht, etwas Ungesetzliches thut, oder im Fieberdelirium einen Anderen verletzt, oder, trunken gemacht, einen Exzeß begeht, wird sich nicht verantwortlich fühlen, weil er weiß, daß ihm freie Selbstbestimmung fehlte.

In ähnlicher Weise wie das Verhalten des Geisteskranken hat man geglaubt auch den Hypnotismus zur Unterstützung des Determinismus heranziehen zu können[1]). Es ist insbesondere darauf hingewiesen worden, daß man Jemanden in der posthypnotischen Suggestion die tollsten und verwerflichsten Handlungen vollziehen lassen kann, und daß dieser dabei, besonders wenn man es ihm mitsuggeriert, der felsenfesten Überzeugung ist, die ihm solchermaßen aufgezwungene That aus eigener freier Willkür vollbracht zu haben. „Also bei offenkundiger Unfreiheit des Willensaktes dennoch das subjektive Gefühl der Verantwortlichkeit!"

Auch hier wird die Thatsache, daß Freiheitsgefühl auch in zweifellos unfreien Zuständen vorkommt, als Beweismittel gegen die Bedeutung des Freiheitsbewußtseins verwertet, und auch hier der gleiche methodische Fehler, aus einer anormalen Erscheinung auf die Beschaffenheit der Sachlage beim normalen Menschen Schlüsse zu ziehen. Wie wenig jene Erscheinung beweiskräftig ist, ergibt folgende Erwägung: Wenn man den Menschen darüber aufklärt, er habe sich in posthypnotischem Zustande befunden, so wird er seinen Irrtum einsehen und erkennen, daß jenes Freiheitsgefühl nicht der wirklichen Sachlage entspricht, sondern ein anormales war.

So reicht also beim zurechnungsfähigen Menschen das Ver-

---

[1]) A. Wagner, Zum Problem der Willensfreiheit. Berlin 1899, S. 21.

antwortlichkeitsbewußtsein genau so weit, als Freiheit besteht. Diese Thatsache vermag der Determinismus schlechterdings nicht zu erklären.

Mit dem Freiheits- und Verantwortlichkeitsbewußtsein steht auch unser psychologisches Verhalten im Einklang. Wir billigen die gute Handlung und mißbilligen die schlechte, wir empfinden Genugthuung über die erstere und schämen uns der letzteren. „Wie kann es ein Interesse, einen Reiz, etwas Erhebendes an sich haben, auf dem rechten Wege zu wandeln," — so sagt zutreffend James[1]), — „es sei denn, daß wir fühlen können, daß der verkehrte Weg ebenfalls möglich und natürlich ist, ja mehr als das: daß er eine unmittelbare drohende Gefahr bildet. Und wie kann es einen Sinn haben, daß wir uns selbst verurteilen, wenn wir den verkehrten Weg einschlugen, es sei denn, daß wir etwas Anderes thun konnten, daß der rechte Weg uns ebenso offen stand, ... die Mißbilligung ist unverständlich ohne das Zugeständnis, daß es wirkliche, echte Möglichkeit in der Welt gibt."

Im engsten Zusammenhang mit dem Verantwortlichkeitsbewußtsein — ein Ausfluß desselben — steht eine Erscheinung, welche dem Determinismus gleichfalls sehr unbequem ist und ihn lebhaft beschäftigt, — das Problem der Reue. Wie kann es Reue geben, wenn unser Wollen und Handeln notwendig war?

Die Deterministen suchen nun die Schwierigkeit dadurch zu beseitigen, daß sie die Reue für ein Schmerzgefühl erklären, welches entsteht, wenn der Mensch seine Ansicht über das, was er gethan hat, ändert, und sie leiten die Herkunft desselben aus der Identität der Person her, die damals handelte und jetzt ihr Handeln unter einem anderen Gesichtspunkt betrachtet.

Dabei wird indessen übersehen, daß die Reue zwar ein Schmerzgefühl darstellt, aber ein besonders geartetes. Wenn wir z. B. eine uns nahegehende Trauernachricht erhalten, so empfinden wir auch Schmerz; dieses Schmerzgefühl ist jedoch wesentlich verschieden von dem Schmerzgefühl, welches die Reue mit sich bringt. Ihm fehlt ein charakteristisches, die Reue stets begleitendes Moment, — das des Vorwurfs. Reue ist ein Schmerzgefühl, entstanden auf

[1]) James, Der Wille zum Glauben. S. 154.

Grund eines Vorwurfes[1]). Wie kommen wir aber dazu, uns einen Vorwurf zu machen, wenn wir so handeln mußten, wie wir handelten[2])? Dinge, an denen wir nicht Schuld sind, weil wir nicht anders handeln konnten, bedauern wir, aber Reue über sie empfinden wir nicht[3]). Reue ist also psychologisch nur begreiflich unter der Voraussetzung des Anderskönnens, mithin der Freiheit.

Auch mit anderen Erscheinungen unseres Seelenlebens steht der Determinismus in Widerspruch, so namentlich mit unserem inneren Verhalten gegenüber den sittlichen Normen, wie Windelband uns dasselbe in feinsinniger Ausführung schildert[4]). — „Die sittliche Norm," sagt er, „erzeugt in uns ein Gefühl der Nötigung, ihr zu folgen. Die Vorstellung einer jeden Norm führt als solche ein Gefühl mit sich, daß nach ihr der wirkliche Prozeß, sei es des Denkens, sei es des Wollens sich gestalten sollte. Mit unmittelbarer Evidenz knüpft sich an das Bewußtwerden der Norm eine Art psychologische Nötigung, sie zu befolgen. Wer sich eines logischen Gesetzes bewußt geworden ist, der empfängt damit den Wunsch, im entsprechenden Falle so, und nicht anders zu denken. Wer sich des Sittengesetzes, einer besonderen oder allgemeineren ethischen Maxime bewußt geworden ist, der fühlt sich eben dadurch veranlaßt, dieselbe zum Motiv seines Wollens zu machen. Wer eine Norm als solche anerkennt, der ist eben dadurch überzeugt, daß er, sowie alle Anderen, darnach verfahren sollten."

Wie ist diese psychologische Erscheinung mit dem Determinismus vereinbar? Wie erklärt sich dieses Gefühl? Welchen Sinn hat

---

[1]) So auch Gerland, Das Gewissen. S.-A. Stuttgart 1905, S. 7. „Die Reue besteht in mit Unlustgefühlen verbundenen Selbstvorwürfen." Auch das Anderskönnen wird zutreffend von ihm betont. Unrichtig ist es freilich, wenn er weiterhin annimmt, daß Reue im Gegensatz zu der Gewissenserregung einzig zu Urteilen über den äußeren Wert einer Handlung führt.

[2]) Darauf weist auch hin: Kuhlenbeck, Der Schuldbegriff als Einheit von Wille und Vorstellung. 1892.

[3]) „Wer z. B. im Felde einen Feind erschlägt, kann darüber Schmerz empfinden, er kann auch für die Familie des Getöteten das lebhafteste Mitleid hegen, aber Gewissensbisse wird er sich nicht machen, wie der zur Selbsterkenntnis gelangte Mörder...." Schaarschmidt, Zur Widerlegung der deterministischen Philosophie. Philos. Monatshefte, Band XX (1884), S. 205.

[4]) Windelband, Präludien. S. 277.

der in demselben hervortretende Anreiz zur Befolgung der Norm, wenn es nicht in unserer Macht steht, demselben nachzugeben oder zu widerstehen, wenn er also nicht einen Appell an unseren freien Willen darstellt, sondern es vielmehr feststeht, daß wir der Norm entweder folgen oder nicht folgen werden, weil wir ihr gehorsam sein müssen oder aber ihr nicht gehorchen können? Wie vermögen wir ein Gefühl dafür zu haben, daß nach der Norm der wirkliche Prozeß des Denkens und Wollens sich gestalten sollte, da ja gemäß der deterministischen Lehre der Verlauf des Geschehens entweder die Notwendigkeit oder aber die Unmöglichkeit der Verwirklichung der Norm mit sich bringt? Auch hier steht also der Determinismus vor einer Unbegreiflichkeit des Seelenlebens!

So vermag der Determinismus den psychologischen Thatsachen in keiner Weise gerecht zu werden. Das Bewußtsein der Freiheit und das damit verbundene des Anderskönnens, das Bewußtsein der Verantwortlichkeit, das Gefühl der Reue, des Vorwurfes und der Nötigung zur Befolgung der sittlichen Normen, — sie stellen für ihn Rätsel des Seelenlebens dar, die zu lösen er gänzlich außer Stande ist, während, vom Standpunkt des Indeterminismus aus gesehen, das Prinzip der Willensfreiheit den Schlüssel zu ihrem Verständnis liefert. Sie sind nur Folgeerscheinungen desselben und stehen mit ihm in vollem Einklang.

Wenn nun aber alle jene Thatsachen psychologischer und moralischer Art ohne Freiheit nicht begriffen werden können, so weist das darauf hin, daß diese eine zum Verständnis unseres Lebens und Verhaltens unentbehrliche Voraussetzung darstellt. —

Selbst die Geschichte des Determinismus legt Zeugnis ab zu Gunsten der Freiheit. Es ist eine lehrreiche historische Erscheinung, auf die Eucken aufmerksam macht, daß sich bei den leitenden Deterministen immer wieder Gegenströmungen gegen ihre Theorie geltendgemacht haben.

„Wenn die Stoiker", führt Eucken aus[1]), „die ganze Welt in ein kausales Gefüge verwandeln und auch das Schicksal des Menschen durchaus festlegen, so überlassen sie dabei seiner Ent-

[1]) Eucken, Geistige Strömungen der Gegenwart. S. 366.

scheidung, ob er den Weltlauf anerkennt und in die eigne Überzeugung aufnimmt, oder ob er widerwillig von ihm fortgeschleppt wird; die Möglichkeit einer solchen Entscheidung, dieser Kern der stoischen Moral, ist aber augenscheinlich eine Durchbrechung des Determinismus[1]). Augustin verbleibt bei dem strengen Determinismus nur in der einen Hauptrichtung seiner Gedankenarbeit, nur so weit, als er lediglich der theozentrischen Betrachtung folgt; sobald er sich dem menschlichen Thun, namentlich dem praktisch-kirchlichen Leben zuwendet, behandelt er den Menschen als noch mitten im Fluß befindlich und als einer eignen Entscheidung fähig. Luther, der die Probleme der Reformation tiefer durchlebte als irgendein Anderer, hat die anfängliche Strenge seines Determinismus später gemildert. Spinoza endlich mag das Wirken einer unwandelbaren Ordnung noch so anschaulich vorhalten, auch er hat den Menschen für die Anerkennung einer solchen erst zu gewinnen und verlangt von ihm eine völlige Wendung des Lebens. Die Forderung einer solchen Wendung mag durch die Art seines wissenschaftlichen Verfahrens stark verschleiert sein, für eine genauere Betrachtung bricht sie aus aller Verschleierung deutlich genug hervor."

Auch darauf ist noch hinzuweisen, daß Leibniz, den der Determinismus zu seinen Vorkämpfern rechnet, doch eine starke Hinneigung zum Indeterminismus zeigt, wenn er das Verhältnis des Willens zu den Motiven in den bekannten Satz zusammenfaßt, der Wille werde durch die Motive inkliniert, aber nicht nezessitiert. Wer diesen Gedanken, der einen so großen psychologischen Wahrheitsgehalt in sich schließt, aussprechen konnte, dessen Lehre weist doch in ihren Grundlagen auf den Indeterminismus hin.

---

[1]) Eine Lehre, welche so hoch von der Freiheit dachte, daß sie den Satz prägte: „Der Weise allein ist frei," und die volle Souveränität des Geistes gegenüber den inneren Erlebnissen sowohl wie den Vorstellungen, mittels deren die Außendinge auf uns wirken, behauptet (Barth, Die Stoa. Stuttgart 1903, S. 107), ragt in der That über die deterministische Anschauungsweise hinaus. Vgl. auch den Rat, den Epiktet erteilt: „Wo es sich um Dinge handelt, auf die dein Wille keinen Einfluß hat, sollst du getrost und zuversichtlich sein; wo es sich um Dinge handelt, die von deinem freien Willen abhängig sind, mußt du Vorsicht anwenden." Unterredungen mit Epiktet. Übersetzt von Grabisch. Jena 1905, S. 39.

So gehen die führenden Geister des Determinismus nicht vollständig in seiner Lehre auf. Der religiöse Determinismus von Augustin und Luther erfaßt nur den Menschen in einer bebestimmten Richtung und erscheint überdies bei Letzterem später gemildert, und der philosophische Determinismus der Stoiker, von Spinoza und Leibniz, läßt Anschauungen zum Durchbruch kommen, welche auf eine andere Quelle als den Determinismus zurückführen.

Auch die Geschichte der Freiheitsfrage legt daher die Überzeugung nahe, daß der Determinismus „nicht der Abschluß jenes großen Kampfes sein kann, sondern daß hinter dem Allem etwas steckt, und daß nicht verloren sein kann, was so gewaltige Bewegungen hervorruft“ [1]).

Und weist nicht die Lehre der heutigen Deterministen die gleiche Erscheinung wie bei ihren Vorgängern auf? Wenn die Mehrzahl derselben eine Freiheitslehre aufstellt, so erscheint das zwar von ihrem Standpunkt aus nicht haltbar, sie lassen aber doch damit erkennen, daß sie Erwägungen Raum geben, welche über den Grundzug des Determinismus hinausgehen. Und an verschiedenen Stellen unserer Untersuchung hat sich uns ergeben, daß auch der heutige Determinismus nicht nur dem Namen nach an Freiheit festhält, sondern auch der Sache nach, indem er sich von Anschauungen leiten läßt, die nur unter der Voraussetzung von Freiheit erklärbar sind.

Blicken wir zurück auf den Determinismus und seine Gestaltung.

Der Determinismus verneint die Freiheit. Seine Anhänger wollen zwar auch eine Freiheit schaffen; was sie dafür ansehen, ist aber nicht wirklich Freiheit, denn Notwendigkeit duldet keine solche. Mit dem Mangel der Freiheit fällt die Möglichkeit sittlicher Wertschätzung und damit auch die Verantwortlichkeit. Die Deterministen sind zwar bestrebt, Verantwortlichkeit zu erhalten, aber auf dem Boden der Notwendigkeit kann Verantwortlichkeit nicht erwachsen. Der Determinismus tritt endlich in Widerspruch mit den Thatsachen unseres Bewußtseins, dem Freiheitsbewußtsein und seinen

[1]) Eucken, S. 375.

Folgeerscheinungen und gleichermaßen mit unserem psychologischen Verhalten.

Eine Lehre aber, die Verantwortlichkeit aufhebt und den Inhalt unseres Bewußtseins nicht erklärt, ist sowohl für unsere sittlichen Anschauungen als für das Bedürfnis nach Erkenntnis unserer selbst unannehmbar und spricht sich damit selbst ihr Urteil.

Führt in der That das Kausalprinzip unausweichlich zum Determinismus, ist dasselbe also nur um diesen Preis festzuhalten, dann bliebe nichts Anderes übrig, als den Anforderungen unseres theoretischen Denkens zu entsagen, um dafür Freiheit zu gewinnen und mit ihr eine gesicherte Basis für eine sittliche Weltordnung.

Es kommt noch — last not least — ein weiterer Gesichtspunkt hinzu: der Determinismus hebt das Wesen der Persönlichkeit auf.

Ist unser Wollen durch alles Vorausgegangene und durch die vorhandenen Faktoren notwendig bedingt, so bleibt für Aktivität und Selbstbestimmung kein Raum. Im Streit der Motive siegt dann das stärkere und führt unweigerlich den Entschluß herbei, ohne daß der Mensch die Möglichkeit hätte, die Kraft eines Motivs zu bestimmen und es zum ausschlaggebenden zu erheben. Er sinkt dann zum bloßen Zuschauer herab, vor dessen Auge sein Innenleben mit naturgesetzlicher Notwendigkeit sich abspielt, in welches selbstthätig und selbstbestimmend einzugreifen ihm aber versagt bleibt.

Der Determinismus führt also, wenn seine Grundsätze folgerichtig durchgeführt werden, zur Aufhebung der Persönlichkeit. Seine Anhänger lehnen freilich diese Auffassung ab und halten an der Persönlichkeit fest. Gewiß haben sie ein Recht dazu; aber nicht ihre Lehre gibt ihnen dieses, sondern der auch in ihnen als lebendige und unzerstörbare Kraft wirksame Freiheitsgedanke.

In der That hat der Freiheitsgedanke auch bei den Deterministen niemals völlig geruht. Das lehrt die Geschichte des Determinismus und zeigt auch heute das Verhalten seiner Anhänger. So scheint sich am Determinismus das seltsame Wort zu erfüllen, daß „die Menschheit zum Indeterminismus determiniert sei“ [1]).

---

[1]) M. E. Mayer, Die schuldhafte Handlung. S. 100.

Sollte die Freiheit, die selbst bei ihren Gegnern sich so wirksam erweist, nicht in der That eine Wirklichkeit sein?

Drittes Kapitel.

Der Indeterminismus.

§ 1. 1. Die verschiedenen Auffassungen.

So ist der Versuch des Determinismus, die Antinomie zwischen Kausalgesetz und Freiheit auf Kosten der letzteren zu lösen, gescheitert. Das Problem ist geblieben. Verantwortlichkeit ist nur möglich auf der Basis wahrer Freiheit, und schon aus diesem Grunde erscheint der Indeterminismus als die allein berechtigte Anschauung. Das praktische Interesse an der ungeschmälerten Erhaltung der Freiheit hat sich als so eminent erwiesen, daß, wenn in der That Kausalgesetz und Freiheit unversöhnliche Gegensätze bedeuten und die Kluft zwischen ihnen auf keine Weise zu überbrücken ist, — wenn also eines von beiden Prinzipien aufgegeben werden muß, — daß dann die Preisgabe des Kausalgesetzes immerhin noch als das kleinere Übel sich darstellen würde. Die Bedürfnisse des praktischen Denkens sind für unser Sein und Handeln doch ungleich wichtiger als die Postulate des reinen Denkens. Wir wären daher genötigt, auf das Kausalprinzip zu verzichten, um uns Freiheit erhalten zu können.

Aber nicht nur die Bedürfnisse des praktischen Denkens würden das Fallenlassen des Kausalgesetzes verlangen, sondern auch die des Denkens überhaupt. Die Existenz von Freiheit ist uns in unserem Bewußtsein unmittelbar gegeben und daher weit sicherer gegründet als das Kausalgesetz, zu dessen Annahme wir erst auf dem Wege theoretischen Denkens gelangen[1]). Könnten wir nicht

[1]) „Wir wissen mit weit mehr Deutlichkeit, daß unser Wille frei ist, als daß Alles, was geschieht, eine Ursache haben müsse." Lichtenberg, Vermischte Schriften, 1853, I, 70. Bei Liebmannn, Gedanken und Thatsachen, II, 82.

einmal auf die Erkenntnis des Inhalts unseres Bewußtseins uns verlassen, wie sollten wir dann überhaupt noch Vertrauen zu unserer Fähigkeit, die Welt zu erkennen, besitzen?

So erscheint der Weg, der zur Freiheit führt, als der gebotene, und als Richtschnur darf uns dabei die Stellungnahme Lotzes zum Freiheitsproblem dienen[1]).

„Aber das allgemeine Gesetz der Kausalität," führt er aus, „welches zu jeder Wirkung die genügende Ursache hinzuzusuchen befiehlt, wird es nicht zuletzt jeder Annahme einer Freiheit entgegenstehen und unerbittlich den Zusammenhang des ganzen Weltalls in eine unendliche Kette blinder Wirkungen verwandeln? Wir möchten meinen, je deutlicher sich diese Verwandlung als die notwendige Folgerichtigkeit jener Auffassung des ursächlichen Zusammenhanges zeigt, um so deutlicher sei auch die Unrichtigkeit der Auffassung selbst. Daß die Gesamtheit aller Wirklichkeit nicht die Ungereimtheit eines überall blinden und notwendigen Wirbels von Ereignissen darstellen könne, in welchem für Freiheit nirgends Platz sei: diese Überzeugung unserer Vernunft steht uns so unerschütterlich fest, daß aller übrigen Erkenntnis nur die Aufgabe zufallen kann, mit ihr als dem zuerst gewissen Punkte den widersprechenden Anschein unserer Erfahrung in Einklang zu bringen."

Auch an die schönen Worte Sigwarts am Schlusse seiner Logik ist hier zu erinnern[2]).

„Unser Wollen mit der Überzeugung von einem Sollen, dem das Gegebene nicht entspricht, sträubt sich, diese unfehlbare Notwendigkeit anzuerkennen, und setzt dem Naturlauf seine Ideale entgegen, die erst durch das freie Thun verwirklicht werden sollen; weder die Idee des Guten noch die des Wahren läßt sich als eine sich selbst realisierende, den Naturlauf widerstandslos beherrschende Naturmacht aufzeigen, denn der wirkliche Verlauf bringt den Irrtum wie das Böse hervor, und doch haben, als Zwecke unseres Wollens gedacht, jene Ideen unbedingte Geltung, können aber nur dadurch, daß wir sie wollend als Zwecke setzen, reale Kausalität

[1]) Lotze, Mikrokosmus. 4. Aufl. Leipzig 1884. I, 292.
[2]) Sigwart, Logik. 3. Aufl. Tübingen 1904. II, 775.

erlangen. Die Entstehung dieser Ideen und ihre Bejahung durch den Willen ist für die bloß Naturgesetze suchende Wissenschaft das nie zu lösende Rätsel."

Erscheint der Indeterminismus als der allein befriedigende Standpunkt, so erwächst ihm nun die Aufgabe, seinerseits an die Lösung des Problems heranzutreten und zu versuchen, ob er mit mehr Erfolg jene Antinomie aufzuheben und die Versöhnung von Freiheit und Kausalgesetz herbeizuführen vermag.

Zwei Wege sind denkbar zur Beseitigung jenes Widerspruchs: Entweder man betrachtet das Kausalprinzip in der Gestalt, wie der Determinismus dasselbe auffaßt, als unbedingt maßgebend, — dann bleibt nichts anderes übrig, als das Geltungsgebiet von Freiheit und Kausalgesetz völlig voneinander zu scheiden und jedem von ihnen ein gesondertes Reich zu überweisen. Sie herrschen dann nicht nebeneinander auf demselben Gebiete, sondern jedes von ihnen ist Alleinherrscher in seinem Reich, unter Ausschluß des anderen. Das ist der Weg, den Kant beschritten hat, indem er die Existenz der Freiheit in der Erscheinungswelt zu Gunsten des Kausalgesetzes preisgab und ihr das Reich des Seins überwies. Oder man hält an der Geltung von Freiheit auch in der Erfahrungswelt fest und untersucht, ob sich nicht eine Auffassung des Kausalprinzips aufweisen läßt, welche auch der Freiheit ein Danebenbestehen ermöglicht. Der erste Weg führt zur Versöhnung von Freiheit und Kausalgesetz erst in einem unserer Erkenntnis entrückten Jenseits, der letztere zur Versöhnung bereits in der diesseitigen Welt.

Prüfen wir den ersten Weg. Kant weist dem Menschen eine doppelte Natur zu: einen empirischen Charakter, vermöge dessen er, als Glied der Erscheinungswelt, dem Kausalgesetz unterworfen ist und dem gemäß seine Handlungen unter dem Prinzip strengster Notwendigkeit stehen, und einen intelligiblen, kraft dessen er dem Reiche des Seins angehört und, dem Kausalgesetz entrückt, Freiheit besitzt.

Der empirische Charakter ist die bloße Erscheinung des intelligiblen, der daher jenem gemäß gedacht werden muß. Jede Handlung kann nun einerseits als Erscheinung und damit als

notwendig aus dem empirischen Charakter und den anderen in Betracht kommenden Bedingungen folgend aufgefaßt werden: insofern eignet ihr keine Freiheit. Sie kann aber auch als unmittelbare Wirkung „des intelligiblen Charakters“ der frei handelnden reinen Vernunft angesehen werden, und insoweit kann sie auch als frei betrachtet werden [1]).

Die Lehre Kants löst, methodisch betrachtet, die Schwierigkeit, sie beseitigt die Antinomie. Die Gebiete, welche Kausalgesetz und Freiheit beherrschen, sind völlig geschieden; jedes von ihnen besitzt sein eigenes Reich. Dem Kausalgesetz gebührt die ausschließliche Herrschaft über die Erscheinungswelt, der Freiheit die über das Reich des Seins. So bestehen beide, aber vollständig voneinander getrennt.

Die Auffassung Kants hat eine sehr verschiedene Beurteilung erfahren: von Schopenhauer aufs Höchste gepriesen, wird sie von Anderen, auch von Anhängern der Freiheit, als eine keineswegs glückliche Lösung betrachtet.

In der That, so großartig der Lösungsversuch Kants ist, so läßt sich doch nicht verkennen, daß er zu unbefriedigenden Ergebnissen führt.

Das Unbefriedigende liegt in der völligen Trennung der Geltungsgebiete von Kausalgesetz und Freiheit und der hieraus sich ergebenden Sachlage. Das Kausalgesetz soll die Erscheinungswelt ausschließlich und ausnahmslos, aber auch nur diese beherrschen, die Freiheit hingegen vollständig die Welt des Seins, aber auch bloß diese. Eine Freiheit aber, welche ihren Sitz außerhalb der Erfahrungswelt hat, ist, wie oft hervorgehoben, höchst unbefriedigend. Welchen Wert besitzt sie für uns, wenn sie in der Welt, in welcher wir leben, nicht zu finden ist, und wie sollen wir zu einer Verantwortlichkeit gelangen, wenn das Kausalprinzip alles, auch das menschliche Wollen, mit strengster Notwendigkeit erfüllt? Indem die Freiheit aus der Erscheinungswelt verbannt wird, verliert sie jede Bedeutung für das praktische Leben.

„Wenn wir nicht in diesem zeitlichen Leben, das wir allein

[1]) Messer, Kants Ethik. Leipzig 1904, S. 349.

kennen und leben," sagt Lotze, „jene Selbstbestimmung in jedem Augenblick wiederholen können, so werden wir nicht dafür getröstet durch einen freien Akt, den wir in einem uns ganz unbekannten Dasein sollen vollzogen haben[1])."

„Es kann nur ein schlechter Trost und eine schlechte Stütze für moralische Autorität und moralische Verantwortlichkeit sein," führt Monrad aus, „daß vielleicht in unserem innersten Innern eine an sich seiende, von aller Notwendigkeit unabhängige Willensbestimmung als Gesetz vorhanden ist, wenn jede zu Tage tretende Handlung, ja unser ganzer „empirischer Charakter" nur ein Naturprodukt sein soll, das ebensogut vorausberechnet werden kann wie Mondwechsel und Planetenbahnen[2])."

Bei dieser Sachlage ist es von Interesse, daß sich an einigen Stellen bei Kant eine zweite, von jener ersten abweichende Auffassung des Verhältnisses des intelligiblen zum empirischen Charakter findet[3]).

Danach entspricht der intelligible Charakter nicht dem ganzen empirischen Wesen des Menschen, sondern lediglich seiner Vernunft. Der empirische Charakter ist daher teils durch die Natur, teils durch die Vernunft bedingt[4]). Diese Gleichsetzung des intelligiblen Charakters mit der Vernunft des Menschen gewährt dem intelligiblen Charakter die Möglichkeit des Eingreifens in den Verlauf des empirischen Willenlebens und begründet so eine wirkliche Freiheit[5]).

---

[1]) Lotze, Grundsätze der praktischen Philosophie. S. 26.

[2]) Monrad, Die menschliche Freiheit und das Böse. Aus dem Norwegischen übersetzt von O. v. Harling. Leipzig 1898, S. 13.

[3]) Wimmenauer, Beiträge zur Kritik des Determinismus. Gießen 1904, S. 5. Messer, Kants Ethik. Leipzig 1904, S. 351 f. Windelband, Willensfreiheit. S. 184 f.

[4]) Von Bedeutung in dieser Hinsicht ist es namentlich, wenn Kant sagt: „Unsere Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden. Wieviel aber davon reine Wirkung der Freiheit, wieviel der bloßen Natur und dem unverschuldeten Fehler des Temperaments oder dessen glücklicher Beschaffenheit zuzuschreiben sei, kann Niemand ergründen." Kritik der reinen Vernunft (Kehrbach). S. 441.

[5]) Dann gilt aber freilich das Kausalgesetz dem Hereinspielen jenes Faktors zufolge nicht mehr unverbrüchlich für das empirische Willensleben. Wimmenauer S. 5.

Aus dieser zweiten Auffassung ergibt sich, daß auch Kant der Vorstellung einer Wirksamkeit der Freiheit in der Erscheinungswelt wenigstens in gewissem Maße Raum gegeben hat.

Wie die Lehre Kants den Bedürfnissen des praktischen Denkens nicht gerecht wird, so vermag sie auch die Anforderungen des theoretischen Denkens nicht völlig zu befriedigen. Dieses ist mit der Herrschaft des Kausalgesetzes in der Erscheinungswelt noch nicht zufriedengestellt, es verlangt, daß die Grundgesetze unseres Denkens auch für die Welt des Seins Geltung besitzen. Wäre es doch für uns schlechthin nicht vorstellbar, daß etwa im Reiche des Seins der Satz der Identität nicht gültig wäre, daß also ein Ding, welches jener Welt angehört, nicht sich selbst gleich wäre. Ebenso ist es uns ein Bedürfnis, vorauszusetzen, daß auch im Gebiete des Seins das Kausalgesetz in Geltung steht. Ein solches Reich vermögen wir uns nur als ein höheres und vollkommeneres wie die Erscheinungswelt vorzustellen, und es würde diesen Charakter einbüßen, wenn wir annehmen müßten, daß in demselben nicht auch das Prinzip der kausalen Gesetzmäßigkeit des Geschehens, sondern der Zufall herrschte. Wir werden im Gegenteil die Erwartung hegen, daß für alle Vorgänge, die in demselben sich vollziehen, auch das Gesetz des zureichenden Grundes Geltung hat und insbesondere von den Ratschlüssen des höchsten Wesens voraussetzen, daß sie aus dem denkbar zureichendsten Grunde erfolgen.

Das Einheitsbedürfnis, welches unser Denken beherrscht, verlangt, daß, wie einerseits im Reiche des Seins neben der Freiheit auch das Kausalgesetz zugelassen wird, so andrerseits in der Erscheinungswelt neben dem Kausalgesetz die Freiheit die ihr gebührende Stelle erhält.

Trotz aller Bedenken, die sich gegen Kants Lehre erheben, bildet sie dennoch eine Lösung des Problems, weil sie, theoretisch angesehen, die Antinomie zwischen Freiheit und Kausalgesetz aufhebt. Ihr bleibender Wert besteht darin, daß sie die Antinomie auf zwei verschiedene Betrachtungsweisen der menschlichen Willensäußerungen zurückführt, auf einen Gegensatz des theoretischen und praktischen Denkens, von denen das erstere die Notwendigkeit des Geschehens behauptet, während das letztere bei

der Betrachtung des Wollens und Handelns von der Voraussetzung der Freiheit ausgeht.

Die Lehre Kants hat namentlich in Schopenhauer[1]) einen Vorkämpfer gefunden und besitzt auch gegenwärtig eine Reihe namhafter Vertreter, Kuno Fischer[2]), Deussen u. A.; von Juristen besonders Binding[3]).

Der von Kant gewiesene Weg ist gangbar; er führt zum Ziel, aber freilich in einer Weise, die unserer Vorstellung von der Bedeutung der Freiheit im menschlichen Leben nicht entspricht. Nur eine solche Lösung des Freiheitsproblems ist im Stande, uns zu befriedigen, bei welcher der intelligible Charakter das Verhalten des Menschen in der Welt, in der er lebt, zu beeinflussen und zu gestalten vermag, bei der die Freiheit des Menschen als ein Stück wahren Seins in die Erscheinungswelt hineinragt und uns somit „in dem Diesseits die Macht einer transzendentalen Wirklichkeit erreicht".

So ist es der zweite, den Anhängern der Freiheit freistehende Weg, der als der gebotene erscheint.

Vor allem hat Lotze ihn beschritten und es ausgesprochen, daß Freiheit auch in der Erfahrungswelt angenommen werden müsse[4]), und gerade in jüngster Zeit wird diese Auffassung von Vielen vertreten. Sie gehen mit Recht davon aus, daß die Freiheit nicht nur eine metaphysische ist, sondern auch in dem Inhalt unseres Bewußtseins empirisch gegeben ist, mithin auch als eine Thatsache innerer Erfahrung sich darstellt[5]).

---

[1]) Das Problem der menschlichen Freiheit. Heidelberg, 2. Aufl. 1888.

[2]) Elemente der Metaphysik. Leipzig 1902. S. 201 f.

[3]) Die Normen und ihre Übertretung. II. Leipzig 1877. S. 1 f.

[4]) Grundzüge der praktischen Philosophie. 2. Aufl. Leipzig 1889. S. 29 f., 33.

[5]) Graue, Selbstbewußtsein und Willensfreiheit. Berlin 1904, S. 113.
Güttler, Wissen und Glauben. 2. Aufl. München 1904, S. 174.
Fahrion, Das Problem der Willensfreiheit. Heidelberg 1904, S. 56.
Eucken, Geistige Strömungen der Gegenwart. 3. Aufl. Leipzig 1904, S. 368.
Boirac-Magendie, Leçons de Psychologie. 2e. éd. Paris 1903, S. 371.
Wentscher, Ethik. Leipzig 1902. I, 321.
Herrmann, Ethik. Tübingen 1901, S. 53.

Andere betrachten sich zu ihrer Stellungnahme berechtigt, im Hinblick auf die Thatsache, daß die Notwendigkeit des Geschehens, welche der Determinismus behauptet, nicht bewiesen ist [1]). Solange aber die Frage, ob Freiheit oder Notwendigkeit herrscht, als eine offene anzusehen ist, die Wissenschaft mithin ein non liquet ausspricht, ist prinzipiell die eine wie die andere Auffassung zulässig, und die Bejahung der Freiheit hat den Vorzug, daß sie die Existenz einer sittlichen Weltordnung ermöglicht.

Es ist sicherlich der Ausdruck der Anschauung Vieler, was Volkelt zur Kennzeichnung seiner persönlichen Stellung anführt [2]): „Mir scheinen die Thatsachen der moralischen Innenerfahrung so bedeutungsvoll und schwerwiegend zu sein, daß es sich bei den Folgerungen, zu denen sie nötigen, ganz wohl darum handeln kann, ob diese nicht auch dann festzuhalten seien, wenn sich aus ihnen angesichts der Voraussetzungen und Lehren der Naturwissenschaft und Psychologie unauflösliche Schwierigkeiten ergeben. Für mich gehört die Freiheit des Willens zu den Fällen, wo ich lieber sage: „ich weiß nicht, wie die Schwierigkeiten zu beseitigen sind, die durch sie im Hinblick auf Naturwissenschaft und Psychologie entstehen, als daß ich die metaphysische Nötigung, die mich von moralischen Thatsachen aus zu ihr führt, für grundlos erklärte."

Gutberlet, Die Willensfreiheit und ihre Gegner. Fulda 1893, S. 30 f.

Sommer, Wesen und Bedeutung der menschlichen Freiheit. Berlin 1885, S. 17.

R. Löning, Grundriß des Strafrechts. Frankfurt a. M. 1885, S. 24.

Wimmenauer, S. 39, stützt die Freiheit auf die wertsetzende Reflexionsthätigkeit, welche ein Moment innerer Spontaneität darstellt.

Bolliger führt, Wille und freien Willen gleichsetzend, aus, in den Handlungen des Menschen liege ein Geschehen vor, welches durch den Gefühlsmechanismus nicht herbeigeführt sein kann; es müsse daher eine weitere Potenz vorhanden sein, durch welche es zu Stande komme; diese andere Potenz sei der Wille. Die Willensfreiheit. Berlin 1903, S. 49, 62.

[1]) Das wird auch von deterministischer Seite anerkannt: „Immerhin ist zuzugeben," sagt Wundt, „daß ein völlig bindender Erfahrungsbeweis auch für die Determination des Willens nicht existiert, sondern daß dieselbe schließlich ein metaphysisches Postulat ist." Grundzüge der physiologischen Psychologie. 5. Aufl. Leipzig 1903. III, 319.

[2]) Volkelt, Schopenhauer. Stuttgart 1900, S. 294. Vgl. auch James, Der Wille zum Glauben. Stuttgart 1899, S. 156.

Von großem Interesse ist es, daß neuerdings der Versuch gemacht worden ist, durch eine Umformung der Lehre Kants eine Versöhnung von Kausalgesetz und Freiheit herbeizuführen. So setzt Messer[1]) an die Stelle des Ichs „als intelligibles Wesen" und des „Ich als Erscheinung" das aktuelle geistige Subjekt und das objektivierte Ich der Psychologie und erklärt den Determinismus berechtigt für das objektivierende Verfahren, welches die erklärende Naturwissenschaft und die Psychologie einschlägt, den Indeterminismus berechtigt für das aktuelle geistige Erleben und die Geisteswissenschaften.

Und Windelband[2]) will die Lehre von dem intelligiblen und empirischen Charakter in dem Sinne aufrecht erhalten, daß es sich dabei um zwei verschiedene, voneinander unabhängige und einander in keiner Weise widerstreitende Betrachtungsweisen des menschlichen Willenslebens handelt: der erklärenden Betrachtung, welche alles Geschehen einem gesetzmäßigen Kausalzusammenhang einordnet, und der beurteilenden und bewertenden Betrachtung, welche von dem Verursachtsein absieht[3]).

Diese Lösungsversuche sind um deswillen von Bedeutung, weil sie, Kants Lehre fortbildend, die Frage von Notwendigkeit oder Freiheit für das menschliche Wollen auf eine Verschiedenheit der Betrachtungsweisen zurückführen und damit die Richtung weisen, in der die befriedigende Lösung der Aufgabe zu suchen ist, der Freiheit auch in der Welt, in der wir leben, eine Stätte zu bereiten.

So kann die Aufgabe unserer Untersuchung nur darin bestehen, den Standpunkt des Indeterminismus in dieser seiner zweiten Gestalt zu stützen und zu prüfen, ob nicht Freiheit neben dem Kausalgesetz möglich erscheint. „Jenes innerlichste Einheitsbedürfnis," führt Messer aus, „das unser geistiges Leben beherrscht, sagt uns mit aller Bestimmtheit, daß hier kein unlösbarer Gegensatz bestehen

---

[1]) Kants Ethik, S. 404.

[2]) Willensfreiheit, S. 194, 196, 200.

[3]) Es ist freilich nicht zu verkennen, daß diese Umbildung der Lehre Kants auf rein deterministischer Grundlage erfolgt, denn die kausale Notwendigkeit bleibt bestehen (S. 195 f.): sie wird nur nicht berücksichtigt. Windelband hebt das Bedenken selbst hervor, meint aber demselben begegnen zu können.

kann, daß es möglich sein muß, die notwendigen Anforderungen sowohl unseres wissenschaftlichen Denkens als auch unseres sittlichen Bewußtseins anzuerkennen, ohne daß das eine oder das andere vergewaltigt wird [1]).

Es gilt also zu untersuchen, wie das Verhältnis von Freiheit zu Gesetzmäßigkeit und Notwendigkeit sich gestaltet.

Die gleiche Frage hat nun, wie oben dargelegt, eine andere Wissenschaft lebhaft beschäftigt, die Theologie. Die Erscheinungsform des Problems ist freilich eine verschiedene: für die Theologie das Verhältnis von Freiheit zu göttlicher Gesetzmäßigkeit des Geschehens, für die Philosophie das Verhältnis von Freiheit zur Gesetzmäßigkeit, welche das Denken verlangt; das Problem selbst aber ist das gleiche.

Es ist nun von Interesse, das Verhalten beider Wissenschaften gegenüber jenem Dilemma zu betrachten. Die Theologie stellt die menschliche Freiheit als unentbehrliche Voraussetzung für das religiöse Leben so hoch, daß sie an derselben festhält und durch eine Revision ihrer Lehren von den Eigenschaften Gottes und seiner Gnade den Widerspruch beseitigt.

Ganz anders die Philosophie. Das Kausalgesetz und die Folgerungen, die sich aus demselben ergeben, gelten ihr so viel, daß sie die Freiheit fallen läßt. Die Bedürfnisse des reinen Denkens werden höher eingeschätzt als die des praktischen. Vor die Wahl gestellt, ein Prinzip der Erkenntnis oder die Freiheit zu opfern, bringt sie statt eines sacrificium intellectus das sacrificium libertatis: sie erhält sich Erkenntnis und opfert die Freiheit.

Der Theologie ist es gelungen, den Gegensatz von menschlicher Freiheit und göttlicher Gesetzmäßigkeit zu überwinden; der Philosophie scheint es nicht gelingen zu wollen, den Anforderungen des Denkens nach einer Gesetzmäßigkeit des Geschehens Genüge zu leisten, ohne gleichzeitig Freiheit preiszugeben.

Wenn nun der bisher eingeschlagene Weg, das Kausalgesetz und die aus ihm hergeleitete Notwendigkeit des Geschehens als unverrückbaren Ausgangspunkt festzuhalten und demgemäß den Freiheits-

[1]) S. 394.

begriff zu gestalten, nicht zum Ziel geführt hat, sollte dann nicht der Versuch gemacht werden, die Freiheit als den ruhenden Pol zu betrachten und das Kausalprinzip daraufhin zu prüfen, ob dasselbe nicht eine Auffassung zuläßt, welche der Freiheit ein Danebenbestehen ermöglicht?

In analoger Weise ist die Theologie vorgegangen, indem sie die menschliche Freiheit als feststehend betrachtete und den widerstreitenden Lehren eine Gestaltung gab, die sie mit jener vereinbar erscheinen ließ. Erscheint nicht der gleiche Weg auch für die Philosophie gangbar? Die heutige Philosophie ist freilich wenig geneigt, die Methoden der Theologie zu acceptieren, sondern wenn sie eines Rates bedarf, so wendet sie sich mit Vorliebe an die Naturwissenschaft. Sollte aber nicht im vorliegenden Falle die Gleichheit des Problems auch die Anwendung der gleichen Methode zu seiner Lösung nahelegen?

Das Kausalgesetz ist, wie Kant sagt, ein Verstandesgesetz, von welchem es unter keinem Vorwand erlaubt ist, abzugehen oder irgendeine Erscheinung auszunehmen[1]). Aber nicht die Geltung des Kausalgesetzes steht in Frage, sondern ob dasselbe seinem Inhalte und seinen Konsequenzen nach eine solche Gestalt an sich trägt, welche die Möglichkeit von Freiheit zuläßt?

Prüfen wir das Kausalgesetz von diesem Gesichtspunkt aus.

§ 2. 2. Die Möglichkeit von Freiheit.

Das Kausalgesetz ist die Anwendung des Satzes vom Grunde auf das Geschehen. Es verlangt, daß Alles, was geschieht, als zureichenden Grund seines Werdens eine Ursache habe, aus welcher es hervorgeht, und daß dieses Hervorgehen kraft einer Regel sich vollzieht[2]). Seine Anforderungen sind daher erfüllt, wenn sich von einem Vorgang in der Natur- oder Geisteswelt nachweisen läßt, daß er auf einem zureichenden Grunde beruht und sein Werden nicht ein zufälliges ist, sondern einer Gesetzmäßigkeit entsprechend vor sich geht.

[1]) Kritik der reinen Vernunft, S. 435.
[2]) Schopenhauer, Der Satz vom zureichenden Grunde, S. 55 (Grisebach).

Als ein Gesetz über die Art und Weise unseres Denkens stellt das Kausalgesetz nur formale Erfordernisse auf, nicht auch solche materieller Natur. Es ist ein formales Denkgesetz ohne materiellen Inhalt. Dasselbe verhält sich in dieser Hinsicht nicht anders als unsere übrigen Denkgesetze, welche gleichfalls bloß formale Gesetze darstellen. Der Satz der Identität beispielsweise sagt uns nur, daß jedes Ding sich selbst gleich ist. Wie dieses Ding aber materiell beschaffen ist, ob es ein körperliches oder unkörperliches ist, ein belebtes oder unbelebtes usw., darüber bestimmt derselbe nichts, läßt also jeder Art von Ding freien Raum. Und ebenso ist das Prinzip des Widerspruchs darin rein formal, daß es nicht sagt, was bejaht und verneint werden soll, sondern nur, daß, wenn ein Satz bejaht wird, er nicht zugleich verneint werden kann[1]).

Das Kausalgesetz enthält zunächst keine Aussage darüber, was Wirkung sein kann. Es bestimmt die Wirkung als die aus einer Ursache hervorgegangene Veränderung, stellt also einen rein formalen Begriff der Wirkung auf. Wie diese aber beschaffen ist, ob sie sich als Veränderung in den Zuständen eines Dinges oder als eine Veränderung seiner Substanz selbst darstellt, darüber findet sich im Kausalgesetz selbst nichts. Es läßt daher die eine wie die andere Erscheinungsform der Wirkung zu.

Wie der Begriff der Wirkung, so ist auch der Begriff der Ursache, den das Kausalgesetz aufstellt, ein rein formaler. Es betrachtet als Ursache den zureichenden Grund eines Geschehens, sagt aber nichts darüber aus, wie jenes Etwas beschaffen ist, aus welchem die Wirkung hervorgeht, ob es eine freie Ursache ist, wie der menschliche Wille sie darstellt, oder eine gebundene, wie die Äußerung einer Naturkraft. Es schließt keine Erfordernisse hinsichtlich der materiellen Beschaffenheit der Ursache in sich[2]) und läßt also jeder Art von Ursache, mithin auch einer freien Ursache, Raum.

---

[1]) Sigwart, Logik. 3. Aufl. Tübingen 1904. II, 757.

[2]) „Über die Beschaffenheit der Ursache sagt das Gesetz selbst nichts aus." Güttler, Wissen und Glauben. 2. Aufl. München 1904, S. 173. — „Eine freie Ursache ist aber von vornherein wenigstens möglich; wenigstens schließt

Das Kausalgesetz enthält endlich auch keine Aussage über die materielle Beschaffenheit der Regel, welcher gemäß aus der Ursache die Wirkung entsteht. Es stellt nur das rein formale Erfordernis auf, daß das Geschehen einer Gesetzmäßigkeit entsprechend sich voll-

---

das Kausalitätsprinzip freie Ursache nicht aus." Gutberlet, Die Willensfreiheit. S. 9. —

Lang, Kausalitätsproblem. I. Köln 1904. S. 38: „Der Satz vom Grunde verlangt nicht, daß alles und jedes einen nötigenden Grund habe. Auf das Gebiet des menschlichen Willens angewandt, verlangt dieser Satz, daß jeder Willensakt aus einem Motiv hervorgehe."

Mach, Willensfreiheit. S. 95: „Das Denkgesetz des zureichenden Grundes gibt über die nähere Beschaffenheit der Ursache, auf welche alles Sein und Geschehen zurückgeführt werden muß, keinen Aufschluß. Es fordert überhaupt nur, daß jeder gegebene konstatierte Vorgang als Wirkung irgendeiner Ursache angesehen werde und überläßt es der empirischen Forschung, das Wesen der betreffenden Ursache zu untersuchen." Vgl. S. 139, 140.

Rümelin, Reden und Aufsätze. N. F. 1881. S. 62: „Was auf den verschiedenen Gebieten des Seienden eine Ursache ist und sein kann, darüber sagt natürlich das Kausalitätsgesetz nichts, sondern das ist Sache der Erfahrung."

B. Erdmann, Über Inhalt und Geltung des Kausalgesetzes. Halle 1905: „In der Kausalforderung ist schlechterdings nichts darüber enthalten, was das in den Ursachen Wirkende ist, und wie dieses Wirkende zu Stande kommt." Auch M. Liepmann, Einleitung in das Strafrecht, S. 176 weist darauf hin, daß die Anwendung des Kausalgesetzes auf menschliche Handlungen keinerlei Auskunft über die Kräfte enthält, die diese bestimmen. „Das Kausalitätsgesetz ist ein methodologisches, nicht ein sachliches Erklärungsprinzip: es sagt uns ... nichts darüber, welche Faktoren wir als Ursachen der Handlungen anzunehmen haben. Daher kann die These, daß wir durch unseren Verstand genötigt sind, auch die menschlichen Handlungen dem gesetzmäßigen Zusammenhang von Ursache und Wirkung unterzuordnen, schlechterdings nicht die Frage, welche Art der Gesetzmäßigkeit dem menschlichen Geschehen zu Grunde liegt, lösen." — Ebenso A. Wagner, Zum Problem der Willensfreiheit. Berlin 1899, S. 30, der die formale Beschaffenheit des Kausalgesetzes als Argument gegen den Materialismus verwertet: „Die Materialisten übersehen gänzlich, daß sie mit dem Prinzip der Kausalität bloß der notwendigen Abhängigkeit eines jeden Geschehens von einem anderen ganz allgemein Ausdruck geben, daß aber über das Wie dieser Abhängigkeit und über die dabei zur Äußerung gelangenden Kräfte rein gar nichts ausgesagt ist. Darüber ist in dem allgemeinen Kausalitätsbegriff nicht das Geringste enthalten."

Boirac et Magendie, Leçons de psychologie. S. 369: „Il s'agit de savoir si la volonté humaine est.. soumise de la même façon que tous les autres phénomènes de la nature à la loi de la causalité, ou si elle en est, dans une certaine mesure indépendante."

zieht; ob aber das Prinzip des Geschehens eine Notwendigkeit, sei es eine logische, sei es eine reale, oder die Freiheit ist, darüber setzt es nichts fest und schließt mithin nicht aus, daß diese Regel das Prinzip der Freiheit sein kann.

So kennt das Kausalgesetz lediglich Erfordernisse formeller Art und bestimmt die Elemente des Kausalverhältnisses bloß in formeller Weise: die Wirkung als eine Veränderung, die Ursache als ihr zureichender Grund und das sie verknüpfende Band als eine Gesetzmäßigkeit. Über die materielle Beschaffenheit dieser Elemente dagegen, ob die Wirkung eine Veränderung der Dinge selbst oder nur ihrer Zustände, ob die Ursache eine freie oder unfreie und ob die Gesetzmäßigkeit das Prinzip der Notwendigkeit oder Freiheit ist, — darüber enthält das Kausalgesetz nichts und vermag nichts darüber zu enthalten. Wie sollte auch ein formales Denkgesetz über materielle Dinge bestimmen? Das Kausalgesetz würde seine Kompetenz überschreiten, wollte es in das Gebiet des Materiellen eingreifen. Über die Beschaffenheit der Elemente des Kausalverhältnisses kann vielmehr nur Auskunft geben eine materielle Betrachtung, welche das Wesen der Dinge in der Wirklichkeit erfaßt, also eine ontologische ist.

So läßt das Kausalgesetz die Frage nach der materiellen Beschaffenheit des Geschehens offen und gewährt damit jeder Art von Kausalität, der freien wie der unfreien, Raum. Dasselbe wäre in der That nicht ein allgemeines Denkgesetz, wenn es nicht alle Arten des Geschehens umfaßte.

Das Kausalgesetz selbst enthält also nichts, was mit der Annahme einer freien Ursache, wie der menschliche Wille es ist, unverträglich wäre. In der Beschaffenheit der Elemente des Kausalverhältnisses ist nichts nachweisbar, was der Möglichkeit von Freiheit widerspricht.

Allein, sind nun nicht die Konsequenzen, welche sich aus dem Kausalgesetz ergeben, derartige, daß sie mit der Möglichkeit einer Freiheit unvereinbar erscheinen? Vielleicht ist nur das Kausalgesetz selbst tolerant gegen die Freiheit, während seine Konsequenzen nicht eine solche Duldsamkeit kennen; vielleicht bedeuten diese die

Notwendigkeit alles Geschehens und beseitigen damit die Möglichkeit von Freiheit?

In der That hat nun das Kausalprinzip in zweifacher Beziehung eine Notwendigkeit des Geschehens zur Folge. Zunächst ergibt sich dieses Erfordernis aus dem Wesen der Ursache als zureichendem Grunde. Ist der zureichende Grund für ein Geschehen da, so muß dasselbe erfolgen, sonst wäre ja der zureichende Grund in Wahrheit kein zureichender. Das Kausalgesetz bringt somit allerdings eine Notwendigkeit des Geschehens mit sich. Es ist indessen dabei nicht außer Acht zu lassen, daß diese Notwendigkeit bloß den Charakter einer formalen besitzt. Weil das Geschehen auf einem zureichenden Grunde beruht, erscheint sein Werden formal als notwendig. Da aber diese Notwendigkeit als Ausfluß des formalen Denkens auch nur eine formale ist, so beweist sie nichts in Bezug auf die materielle Beschaffenheit des Geschehens. Sie läßt diese Frage vielmehr offen und schließt mithin die Möglichkeit eines freien Geschehens nicht aus. Ob sich mit dieser formalen Notwendigkeit zugleich eine materielle verbindet oder nicht, darüber kann Aufschluß nur geben eine ontologische, die Beschaffenheit des zureichenden Grundes berücksichtigende Betrachtung. Und für diese hängt die Entscheidung der Frage davon ab, ob die treibenden Kräfte, welche den zureichenden Grund darstellen, unter der Herrschaft einer sie zwingenden Notwendigkeit oder der Freiheit gemäß wirksam werden.

Aus dem Kausalgesetz folgt also eine Notwendigkeit des Geschehens. Dem formalen Charakter dieses Gesetzes entsprechend ist aber die Notwendigkeit, welche dasselbe mit sich bringt, auch nur eine formale und bindet als solche das Geschehene nach seiner materiellen Seite nicht. Auch freier Kausalität bleibt daher die Bahn offen unter der Voraussetzung, daß sie formaler Notwendigkeit sich fügt.

In der That erfüllt sich nun auch das Erfordernis einer formalen Notwendigkeit beim menschlichen Willen und seinen Äußerungen. Der Entschluß zu einer Handlung ist ihr zureichender Grund, und deshalb muß sie vor sich gehen. Mit der erfolgten Selbstbestimmung des Wollenden zur Handlung sind alle Voraus-

setzungen, welche das Denken zu ihrem Wirklichwerden verlangt, erfüllt und ihr Eintritt mit Notwendigkeit gegeben.

Das Gleiche gilt — wenn wir die Betrachtung um ein Stadium zurückrücken — von der Fassung des Entschlusses. Das Motiv, welches uns zu einem Entschlusse führt, ist der zureichende Grund seines Werdens. Haben wir ein Motiv zum ausschlaggebenden erhoben, so sind alle Voraussetzungen des Entschlusses vorhanden, und er erfolgt daher mit Notwendigkeit.

Die hier in Betracht kommende Notwendigkeit ist indessen stets nur eine formale, denn sie besteht bloß, wenn von der thatsächlichen Beschaffenheit der vorhandenen Faktoren abgesehen wird, also bloß für die abstrakte Betrachtung. Ziehen wir hingegen die materielle Beschaffenheit jener Faktoren, ihr ontologisches Wesen, in Erwägung, so gewinnt die Sachlage eine andere Gestalt. Dem Entschluß mußte allerdings die Handlung folgen, aber doch nur deshalb, weil der frei gefaßte Entschluß aufrecht erhalten blieb, nicht etwa noch vor seiner Ausführung zurückgenommen wurde. Die gegebene Notwendigkeit des Handelns ist also, materiell angesehen, nicht eine solche, weil sie auf dem Verhalten des freien Willens beruht, mithin eine durch Freiheit geschaffene Notwendigkeit darstellt.

Ebenso beim Entschluß. Das Motiv zieht den Entschluß mit Notwendigkeit nach sich, aber doch nur deshalb, weil dasselbe durch einen nicht näher faßbaren freien Akt zum ausschlaggebenden erhoben worden ist. Auch hier weist also die Notwendigkeit auf die Freiheit als ihre Quelle zurück.

Noch in einer anderen Beziehung entspringt aus dem Kausalprinzip die Anforderung einer Notwendigkeit des Geschehens: aus dem Umstande, daß einer Regel gemäß die Wirkung aus der Ursache hervorgeht. Wo Gesetzmäßigkeit ist, da ist auch Notwendigkeit, ein Nicht-anders-sein-können, im Gegensatz zum bloß Zufälligen. Auch diese Notwendigkeit ist jedoch ebenfalls eine lediglich formale, denn sie folgt aus einem rein formalen Gesichtspunkte und bedeutet, daß jedes Geschehen kraft einer Regel entstehen und in seiner äußeren Gestalt das Gepräge dieser an sich tragen muß. Die Anerkennung einer solchen Notwendigkeit bedingt daher

nicht zugleich auch eine materielle Notwendigkeit des Geschehens, vielmehr bleibt auch hier die Frage nach Freiheit oder Notwendigkeit offen, und die Antwort erteilt nicht das abstrakte Denken, sondern die Wirklichkeit, welche allein erkennen läßt, ob der Regel ein Prinzip der Notwendigkeit oder das der Freiheit zu Grunde liegt. Auch hier schließt daher die Notwendigkeit freie Kausalität nicht aus, sofern sie nur einer Regel gemäß erfolgt und dem Wesen dieser entspricht. Und diesen Erfordernissen leistet nun der freie Wille gleichfalls Genüge. Auch die menschlichen Willensentschlüsse und Handlungen entstehen unter der Herrschaft eines Prinzips, dem der Freiheit und im Einklang mit diesem. Sie tragen in der Art und Weise ihres Werdens das Gepräge des in ihnen wirksamen Prinzips. Sie entstehen und wirken mit Notwendigkeit als freie.

So erkennt der freie Wille in zweifacher Richtung auch für sich eine Notwendigkeit des Geschehens an. Hier wie dort entsteht aber die Auffassung von dieser Notwendigkeit bloß durch die formale Betrachtung, welche von der wirklichen Beschaffenheit des zureichenden Grundes und der geltenden Regel ganz absieht. Formaler Auffassung und formalen Anforderungen vermag auch er sich zu fügen, weil sie sein wirkliches Wesen nicht berühren. Trotz jener Notwendigkeit behalten daher seine Äußerungen den Charakter freier Kausalität.

Es bleibt also kein Raum für einen Widerspruch zwischen Kausalgesetz und Freiheit. Wie sollte es auch anders sein? Wie vermag ein formales Gesetz über ein materielles Prinzip, wie die Freiheit es ist, zu entscheiden? Das Kausalgesetz ist nur ein regulatives oder nomologisches Prinzip, nicht ein ontologisches, und erhebt als solches keinen Anspruch darauf, über die materielle Beschaffenheit der Dinge und ihre Wirksamkeit etwas festzusetzen. Es stellt ein Blankettgesetz dar, welches von der Wirklichkeit auszufüllen ist. Diese, nicht das von ihr abstrahierende formale Denken, ist allein im Stande, darüber Auskunft zu geben, von welcher Beschaffenheit die wirkenden Ursachen und die sie beherrschenden Gesetzmäßigkeiten sind. Das Kausalgesetz gleicht dem kategorischen Imperativ Kants, der nur ein

formales Sittengesetz repräsentiert, welches seinen Inhalt erst durch die materiellen Prinzipien der Ethik empfängt.

Fassen wir zusammen: Das Kausalgesetz als ein formales Denkgesetz verlangt nur eine formale Notwendigkeit des Geschehens, und diesem Erfordernis entsprechen auch die Entschlüsse und Handlungen des Menschen. Auch sie tragen das Gepräge formeller Notwendigkeit an sich, denn sie erfolgen aus zureichendem Grunde und vollziehen sich kraft einer Regel; aber ihr zureichender Grund entsteht durch einen freien Willensakt, und das Prinzip ihres Werdens ist die Freiheit. Formell betrachtet, erscheinen die menschlichen Willensäußerungen als notwendig; materiell sind sie frei!

Die Vereinbarkeit von Kausalgesetz und Freiheit ist also dadurch gegeben, daß jenes ein formales, diese ein materielles Prinzip ist, deren Bahnen daher nebeneinander hergehen. Das Kausalgesetz stellt bloß Erfordernisse formeller Art auf und trifft keine Bestimmungen über materielle Dinge. Es begnügt sich damit, daß alles Geschehen in den Formen der Gesetzmäßigkeit und mit formaler Notwendigkeit vor sich geht, und läßt unter dieser Voraussetzung jeder Art von Kausalität, mithin auch der freien, Raum. Die Freiheit ihrerseits als materielles Prinzip bestimmt nichts über die Formen des Geschehens und vermag daher das Kausalgesetz neben sich anzuerkennen, ohne Schaden an ihrem Wesen zu nehmen. Auch das freie Geschehen widerstrebt seiner Ordnung durch das Kausalgesetz nicht, weil dieses nur die Art und Weise seines Werdens regelt. Ja, die Freiheit läßt es nicht bloß zu, daß das von ihr beherrschte Geschehen in der Gestalt der Gesetzmäßigkeit sich abspielt, sie verlangt vielmehr solches geradezu, damit der freien Kausalität nicht der Makel des Zufälligen und Willkürlichen anhafte, sondern auch der äußeren Gestalt nach ihr der Charakter des Geordneten und Gesetzmäßigen zuteil werde.

So beruht die Versöhnung von Kausalgesetz und Freiheit auf dem Gesichtspunkt, daß formelle Gesetze über Materielles nichts bestimmen und materielle Dinge formellen Erfordernissen sich fügen. Sie ist also in letzter Linie darin begründet, daß Kausalgesetz und

Freiheit Prinzipien der verschiedenen Arten des Denkens sind, des formellen und materiellen, von denen jenes von diesem erst seinen Inhalt empfängt, während das letztere des ersteren zur äußeren Ordnung bedarf. Die Gesetze des formellen und materiellen Denkens schließen sich daher auch nicht aus, sondern, sich ergänzend, bestehen sie nebeneinander, und erst in ihrer Verbindung ergeben sie die Gesetze des Denkens, deren wir zur vollen Erkenntnis des menschlichen Willens, seines Wesens und Wirkens bedürfen.

Kehren wir zurück zu unserem Ausgangspunkt, dem Streit zwischen Determinismus und Indeterminismus. Es hat sich gezeigt, daß die deterministische Lehre insofern richtig ist, als sie aus dem Kausalgesetz eine Notwendigkeit auch der menschlichen Willensäußerungen folgert. Sie übersieht aber dabei, daß diese Notwendigkeit lediglich eine formale darstellt. Es ist daher unrichtig, wenn sie auch die materielle Notwendigkeit alles Geschehens behauptet und damit die Freiheit ausschließt. Der Determinismus ist ein Ausfluß formaler Betrachtung des menschlichen Wollens. Er hätte Recht, wenn diese über Sein oder Nichtsein von Freiheit entscheiden könnte. Da sie indessen nur die äußere Gestalt des Wollens als eines gesetzmäßigen und somit formal notwendigen erkennen läßt, nicht aber sein inneres Wesen erschließt, so hat der Determinismus Unrecht, wenn er das Dogma von der Notwendigkeit der menschlichen Handlungen verkündet. —

Die Logik bildet nun die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Kausallehre weiter aus, indem sie das Wesen der einzelnen Elemente des Kausalverhältnisses genauer bestimmt. Sie füllt das Blatt aus, welches die Erkenntnislehre unbeschrieben gelassen hat, und erst durch die Art und Weise, wie sie das thut und von ihrem Standpunkt aus thun muß, entstehen die Schwierigkeiten, welche Freiheit und Kausalität als unvereinbar miteinander erscheinen lassen.

Die Logik gelangt in dreifacher Richtung zu Lehren, welche die Möglichkeit einer Freiheit ausschließen. Sie behauptet die Bedingtheit aller Ursachen, die Geschlossenheit der Kausalität und die Denknotwendigkeit des Geschehens, während der menschliche Wille eine unbedingte Ursache darstellt,

deren Wirksamkeit *neue* Kausalreihen eröffnet, und die sich auf der Grundlage *realer Freiheit* entfaltet.

Es ist von großem Interesse, zu verfolgen, durch welche Gesichtspunkte und Erwägungen die Logik zu jenen Ergebnissen geführt wird, und wie sich dabei ihr Verhältnis zur praktischen Kausallehre gestaltet.

1. Die Logik wendet sich zunächst der Betrachtung der *Wirkung* zu und faßt im Anschluß an die Erkenntnistheorie die Wirkung als eine Veränderung auf. Das Wesen der Veränderung wird dann näher dahin bestimmt, daß sie ein Anderswerden in den *Zuständen* der Dinge darstellt. Gleich hierbei zeigt sich nun eine Eigentümlichkeit der logischen Kausalauffassung im Gegensatz zur praktischen in der Gestalt, wie die Geisteswissenschaften sie vertreten. Auch letztere erblickt zwar ebenfalls das Wesen der Wirkung in einer Veränderung, aber sie beschränkt dieses Anderswerden nicht auf die Zustände der Dinge, sei es ihre äußeren, sei es ihre inneren, sondern erkennt auch ein Anderswerden der Dinge selbst, ein Werden und Vergehen derselben an. Für das praktische Denken kann die Wirkung nicht bloß eine *Zustandsveränderung*, sondern auch eine *Substanzveränderung* darstellen, ein Entstehen von Neuem und ein Aufhören von bisher Vorhandenem. So erblickt die religiöse Auffassung in der Erschaffung der Welt durch Gott die Schöpfung von etwas Neuem, was noch nicht da war. Das Recht läßt die Dinge der Rechtswelt, die Rechtsgüter, werden und vergehen, wie in ihrer abstrakten Gestalt als ideelle Objekte, so auch in den Gegenständen, in denen sie sich verkörpern. Das Eigentum an einer herrenlosen Sache z. B. entsteht durch ihre Besitzergreifung und findet durch die Zerstörung der Sache seinen Untergang, und die Proklamierung einer kommunistischen Staatsordnung bedeutete die Vernichtung des Eigentums als Rechtsgut überhaupt. Die Ethik, unter den historischen Gesichtspunkt gestellt, zeigt uns, daß auch die sittlichen Werte der Menschheit dem Wechsel unterworfen sind, daß insbesondere das Christentum neue sittliche Werte geschaffen hat, welche die antike Welt nicht kannte. Die Volkswirtschaft erörtert die Erzeugung neuer Güter und die Vernichtung von solchen. Die Geschichte beschäftigt sich mit dem Untergang von Völkern und dem

Aufkommen neuer und ebenso mit dem Verschwinden überlebter politischer Anschauungen und staatlicher Einrichtungen und dem An-die-Stelle-treten anderer. Und selbst die Naturwissenschaft steht, soweit sie nicht eine rein mechanische Auffassung vertritt, bei dem Problem des Lebens vor der Frage des Anfangens und Aufhörens zu sein.

Die Logik berührt sich in ihrer Auffassung der Veränderung mit der naturwissenschaftlichen Kausallehre, die ebenfalls die Wirkung als Zustandsveränderung bestimmt, so daß sie in dieser gleichsam ihre praktische Verwirklichung findet, — eine Übereinstimmung, die sich daraus erklärt, daß Logik und Naturwissenschaft von derselben Voraussetzung vorausgehen: der Einheit und Beharrlichkeit der Dinge, dort der Substanz, hier der Materie. Die Logik der Geisteswissenschaften hingegen wird geleitet von dem Gesichtspunkt einer Vielheit und Veränderlichkeit der Dinge, mögen diese auch in letzter Linie auf ein Einheitliches und seinem Wesen nach Unwandelbares, den menschlichen Geist, als ihre gemeinsame Grundlage zurückweisen. Deshalb erkennen die Geisteswissenschaften den materiellen und ideellen Objekten Selbständigkeit zu, während Logik und Naturwissenschaft in ihnen bloß verschiedene Erscheinungsformen ein und desselben Dinges erblicken.

Allgemein gültig, also maßgebend für das Gesamtgebiet des Denkens, des theoretischen wie des praktischen, ist nur die Begriffsbestimmung der Wirkung als Veränderung, weil sie die erkenntnistheoretische Auffassung derselben darstellt. Worin aber diese Veränderung besteht, darüber sagt die Erkenntnislehre nichts aus, sondern überläßt es den Einzelgebieten des Denkens nach den Bedürfnissen, denen sie dienen, und nach den Prinzipien, die sie beherrschen, diesen Begriff weiter auszugestalten. Wenn die Logik daher die Veränderung als Zustandsänderung charakterisiert, so trifft sie damit eine Begriffsbestimmung, welche nicht von allem Denken gefordert wird, die vielmehr erst dort als folgerichtig sich erweist, wo von der Voraussetzung der Einheit und Beharrlichkeit der Dinge ausgegangen wird. Die Auffassung der Wirkung als Zustandsveränderung entspricht daher nur dem Standpunkt der Logik, als Lehre vom abstrakten Denken, und in der praktischen Kausallehre

bloß dem der Naturwissenschaften, während die Geisteswissenschaften eine solche Beschränkung des Begriffs der Wirkung nicht kennen. Die Verschiedenheit in der Auffassung der Dinge führt auch zu einer verschiedenen Bestimmung der an ihnen sich vollziehenden Wirkungen.

Die Logik forscht weiter nach der Natur der Ursache und findet diese gleichfalls in einer Veränderung. Der Beweis dafür, daß, logisch betrachtet, die Ursache eine Veränderung sein muß, liegt in der Erwägung, daß der zureichende Grund für die Wirkung nicht in dem bisherigen Zustand der Dinge gefunden werden kann, da sie sonst bereits früher hätte eintreten müssen. Wenn sie erst jetzt erfolgte, so muß zu dem bisherigen Zustande etwas hinzugekommen sein, in demselben also eine Veränderung eingetreten sein, worauf nun die Wirkung erfolgte [1]).

Eine genauere Betrachtung führt indessen die Logik dazu, den Begriff der Ursache weiter zu fassen und als Ursache die Gesamtheit aller Bedingungen eines Ereignisses zu bestimmen, denn jede Bedingung ist notwendig für den Eintritt der Wirkung, und erst die Summe derselben ergibt mithin den zureichenden Grund eines Geschehens. Ursache ist also die Gesamtheit der denknotwendigen Voraussetzungen eines Ereignisses.

Dieser Ursachenbegriff ist indessen, wenn auch zweifellos richtig, doch für die Anwendung im einzelnen Falle völlig unbrauchbar. Die Logik sieht sich daher veranlaßt, aus der Zahl der Bedingungen eine Bedingung herauszuheben und den übrigen als Ursache gegenüberzustellen. Sie bestimmt diese Bedingung als die für das Eintreten der Wirkung letzte notwendige Bedingung. Die Berechtigung zu diesem Vorgehen liegt darin, daß die letzte Bedingung, wie Schopenhauer es ausdrückt, die Zahl der erforderlichen Bedingungen voll macht, also ihr Eintritt die hier entscheidende Veränderung wird [2]).

Wie die Wirkung, so trägt also auch die Ursache in der logischen Kausallehre den Charakter einer Veränderung an sich.

---

[1]) Schopenhauer, Der Satz vom zureichenden Grunde (Kehrbach) S. 47.
[2]) S. 48.

Eine ganz andere Stellung zum Ursachenbegriff nimmt die praktische Kausallehre ein. Ihr Ausgangspunkt ist die Wirklichkeit mit den sie bewegenden Kräften, und sie erblickt in der Wirksamkeit dieser den zureichenden Grund des Werdens [1]). Demgemäß betrachtet sie als Ursache die Kräfte und deren Äußerungen [2]). Durch diesen Ursachenbegriff tritt sie indessen nicht in Widerspruch mit dem logischen, denn da dieser nichts über die materielle Beschaffenheit der für die Wirkung erforderlichen Bedingungen enthält, so steht nichts im Wege, auch die Wirksamkeit einer Kraft, mithin auch die Äußerungen des freien menschlichen Willens als eine Bedingung für die Wirkung anzusehen, und insbesondere liegt kein Hindernis vor, in einer solchen Wirksamkeit diejenige Bedingung zu erblicken, welche das Maß gleichsam vollmacht [3]).

Der praktische Ursachenbegriff ist daher mit dem logischen insoweit vereinbar, als es sich um die Anerkennung aller Bedingungen als Ursache im weiteren, und einer Bedingung, der letzten, als Ursache im engeren Sinn handelt. Wenn aber die Logik die Natur dieser Bedingung dahin bestimmt, daß sie eine Veränderung sei, so trennen sich an dieser Stelle die Wege des theoretischen und praktischen Denkens, denn das letztere betrachtet die Vorgänge, welche im Kausalverlauf die Ursachen darstellen, nicht unter dem Gesichtspunkt einer Veränderung von Zuständen, sondern einer Wirksamkeit von Kräften und faßt daher als Ursachen diese Kräfte und die Wirksamkeit, welche sie entfalten, auf. Deshalb stimmen auch die Folgerungen, welche die Logik bei der weiteren Ausbildung ihrer Kausallehre aus dem Begriff der Ursache zieht, mit den Anschauungen der praktischen Kausallehre nicht überein.

Das gilt vor Allem von dem Prinzip der Bedingtheit der Ursache, welches die Logik aufstellt.

---

[1]) Vgl. meine Kausallehre des Strafrechts. Leipzig 1903, S. 1 f.

[2]) „Auch für das naturwissenschaftliche Denken bleibt der Kraftbegriff unentbehrlich." B. Erdmann, Kausalgesetz. S. 43.

[3]) Auch Boirac und Magendie weisen darauf hin, daß man das Kausalgesetz auf zweifache Weise auffassen könne, je nachdem man unter Ursache eine wirksame Kraft oder eine Gesamtheit von vorausgehenden und bestimmenden Bedingungen versteht. Leçons de psychologie, S. 369.

Wenn die Ursache selbst eine Veränderung ist, schließt die Logik, so folgt daraus, daß sie ihrerseits auch eine Wirkung darstellen muß, welche durch eine Veränderung hervorgerufen wird, sonst hätte sie ja schon früher da sein müssen. Ihr zureichender Grund kann offenbar nicht in dem bisherigen Zustande der Dinge, sondern gleichfalls nur in einer Veränderung desselben liegen. Dieselbe Erwägung also, welche dazu führte, als Ursache der Wirkung eine Veränderung zu betrachten, leitet folgerichtig dahin, auch die Ursache als Wirkung einer Veränderung aufzufassen, die ihrerseits wiederum auf eine vorausgehende Veränderung als ihren zureichenden Grund hinweist. Wie z. B. der Bruch eines Dammes durch das Hochwasser verursacht wird, so ist dieses durch die rasche Schneeschmelze in den Bergen bewirkt worden und diese wiederum durch das Einsetzen des Föhns hervorgerufen, der Föhn seinerseits durch meteorologische Vorgänge usw.

So entsteht die Kette des Kausalnexus, in der jedes Glied an ein vorhergehendes sich anschließt und damit dem Verlauf der Kausalität den Stempel der Geschlossenheit aufprägt. Jedes Glied weist auf ein früheres zurück, durch welches es bedingt ist. Die Kausalkette ist daher mit Notwendigkeit eine anfanglose[1]).

Es ist offensichtlich, daß bei einer solchen Auffassung des Kausalverlaufs kein Raum für Freiheit bleibt. Wäre in der That die Gestalt, welche die Logik der Kausallehre gibt, als schlechthin maßgebend anzusehen, müßten die Bedingtheit der Ursache und die Geschlossenheit der Kausalität als Axiome unseres Denkens gelten, so wäre die Möglichkeit einer Freiheit aus zwingenden Gründen des Denkens zu verneinen und der Determinismus die einzig zulässige Auffassung der menschlichen Handlungen!

Die Deduktion der Logik ist richtig. Ist sie aber auch allgemein gültig? Ist die Annahme von der Hand zu weisen, daß sie zwar für ein bestimmtes Gebiet des Denkens maßgebend ist, für ein anderes hingegen nicht, und mithin der Allgemeingültigkeit entbehrt? Sind die Bedingtheit der Ursachen und die Geschlossenheit des Kausalverlaufs Voraussetzungen für das Er-

[1]) Schopenhauer, S. 47.

kennen der Gesetzmäßigkeit überhaupt; bedeuten sie erkenntnistheoretische Grundsätze?

In der That sprechen nun gewichtige Gründe gegen ihre Allgemeingültigkeit. Die Lehre, daß jede Ursache eine andere vorausgegangene Ursache voraussetze, als deren Konsequenz sich eine anfangslose Kausalreihe ergibt, ist mit anderen Grundanschauungen unseres Denkens unvereinbar. Das logische Prinzip der Bedingtheit der Ursache tritt in Widerspruch mit dem ontologischen Bedürfnis nach einer ersten, also unbedingten Ursache und hat daher von verschiedenen Seiten lebhafte Opposition erfahren.

„Wenn das Kausalgesetz mit Recht zu jeder Wirkung eine Ursache verlangt," sagt Lotze[1]), „so ist es dagegen unsere Schuld, wenn wir in jedem Ereignis eine Wirkung sehen, oder wenn wir die gefundene Ursache selbst wieder als Wirkung einer anderen betrachten. Die unvollendbare Reihe, in welche wir uns verwickeln, muß uns darauf aufmerksam machen, daß jener Satz im Grunde weniger aussagt als es scheint.... Ohne Zweifel verlangt Alles, was wir einmal als Wirkung denken und bezeichnen, seine Ursache; aber es ist fraglich, ob wir ein Recht haben, jedes vorkommende Ereignis als Wirkung in diesem Sinn zu betrachten. Eben jene Unvollendbarkeit der Kausalreihe überzeugt uns von dem Nichtvorhandensein dieses Rechtes, denn sie führt notwendig auf die Anerkennung eines ursprünglichen Seins und einer ursprünglichen Bewegung zurück. Nicht darin besteht die unbedingte Gültigkeit des Kausalgesetzes, daß jeder Teil der endlichen Wirksamkeit immer nur im Gebiete dieser Endlichkeit selbst durch bestimmte Ursachen nach allgemeinen Gesetzen erzeugt werden müsse, sondern darin, daß jeder in diese Wirklichkeit einmal eingeführte Bestandteil nach diesen Gesetzen weiterwirkt."

Ebenso wendet sich Pfleiderer[2]) gegen „die vielfach axiomatisch umlaufende Formel, die in ihrer Übertreibung das reine Kind des psychologischen Generalisierungstriebes heißen muß, daß nämlich Alles seine Ursache habe." „Das ist," fährt er fort,

---

[1]) Mikrokosmus II, 292.

[2]) Zur Frage der Kausalität. Tübingen 1897. S. 74.

„jedenfalls falsch, da jedes Denken so oder anders, idealistisch oder materialistisch auf ein Letztes stößt, hinter dem nun einmal kein Allerletztes mehr steht, sondern das ohne Hintermänner einfach ist, was und wie es ist, ein schlechtweg Seiendes, eine Urposition, vor der das weitere Warum-Fragen sachlich, nicht etwa bloß wegen der menschlichen Schwäche Halt machen muß[1]."

Neben der Philosophie ist es insbesondere ein Bedürfnis der Theologie, eine erste, unbedingte Ursache anzunehmen durch Zurückführung des Entstehens der Welt auf Gottes Willen, in welchem sie den zureichenden Grund alles Werdens erblickt. Und selbst die Naturwissenschaft mündet schließlich in der Annahme einer unbedingten Ursache aus, als welche sich ihr die Materie mit den sie bewegenden Kräften darstellt, hinter der, sollte sie doch ihrerseits als bedingt anzusehen sein, nur der Wille des Schöpfers oder der absolute Zufall steht. Weist doch auch der Entwicklungsgedanke, der heutzutage eine so bedeutsame Rolle in der Naturwissenschaft spielt, auf einen Anfang hin, aus dem alles Folgende hervorgeht, also auf ein Erstes, welches nichts vor sich hat.

Es bedeutet also keinen Widerspruch des Denkens, eine erste unbedingte Ursache vorauszusetzen; vielmehr wird eine solche von dem auf die Erklärung des wirklichen Weltverlaufs gerichteten ontologischen Denken geradezu gefordert.

Wenn aber die erste Ursache eine unbedingte sein kann, so ist damit erwiesen, daß die Annahme unbedingter Ursachen unserem Denken nicht schlechthin widerstreitet. Es erscheint daher als durchaus zulässig, außer der ersten auch andere unbedingte Ursachen, wie der freie Wille eine solche darstellt, vorauszusetzen. Kann bei der Entstehung der Welt eine unbedingte Ursache als wirksam gedacht werden, so auch in ihrem weiteren Werden. Darf an den

[1]) Harms, Grundriß der Philosophie. S. 55. .... „wenigstens die letzte Ursache kann nicht selbst wieder Wirkung sein, ist also frei". Auch Eucken, Grundbegriffe, S. 262 weist darauf hin, daß freilich nichts ohne zureichenden Grund geschieht, daß es aber nicht ausgemacht ist, ob der Grund stets im Voraus gegeben sein muß und nicht auch ursprünglich entstehen kann. — Gegen den Satz, daß alle Ursachen auch Wirkungen sein müssen, wendet sich auch Bolliger, Die Willensfreiheit, S. 22.

Anfang des Kausalverlaufs eine unbedingte Ursache gestellt werden, so ist auch die Annahme zulässig, daß eine solche auch am Anfang einer einzelnen Kausalreihe zu stehen vermag [1]).

Die Geisteswissenschaften sind daher in ihrem vollen Rechte, wenn sie von der Voraussetzung unbedingter Ursachen in Gestalt des freien menschlichen Willens ausgehen. Zu den Gesetzen des Denkens treten sie dabei nicht in Widerspruch, denn die Bedingtheit der Ursachen ist nicht ein erkenntnistheoretisches Prinzip, sondern entspringt nur den Bedürfnissen des abstrakten Denkens.

Die Annahme unbedingter Ursachen tritt freilich in Widerspruch zu einem anderen Prinzip der Logik, dem der Geschlossenheit der Kausalität, aber dieses stellt gleichfalls kein erkenntnistheoretisches Prinzip dar [2]), sondern erscheint nur als eine Konsequenz aus dem Grundsatz der Bedingtheit aller Ursachen. Dasselbe hat bloß Geltung für diejenigen Auffassungen des Verlaufs der Dinge, die auf einer rein kausalen Betrachtung desselben beruhen, sei es des abstrakt gedachten Verlaufes, wie in der Logik, sei es des thatsächlichen, wie in der Naturwissenschaft.

Anders dagegen bei den Geisteswissenschaften, bei denen die kausale Betrachtung des Weltlaufs ergänzt und auf eine höhere Stufe erhoben wird durch den teleologischen Gesichtspunkt, unter welchen sie gestellt wird. Sie betrachten den Gang des Geschehens vom Standpunkt des Zwecks aus und stellen an ihn die Anforderung, daß er in Übereinstimmung mit diesem und dem letzten Ziele zu sich vollziehe. Ob aber der dem Zweck entsprechende Verlauf lediglich aus bereits vorhandenen Ursachen sich entwickelt oder aber neue hinzutreten, welche den bisherigen Verlauf durchbrechen und ergänzen, erscheint durchaus gleichgültig. Auch ein Wider-

---

[1]) Lotze, Grundzüge der praktischen Philosophie. 2. Aufl. Leipzig 1884, S. 29: „.... es gibt keinen Grund, warum nicht auch innerhalb des Laufes der Dinge sich vollkommen neue Anfänge eines weiteren Geschehens zeigen sollten, die in dem früheren keine Begründung haben, wohl aber, nachdem sie einmal in den Zusammenhang der Wirklichkeit eingetreten sind, diejenigen Folgen nach sich ziehen, die ihnen in ihrer jetzigen Verknüpfung mit der übrigen Welt nach allgemeinen Gesetzen gehören."

[2]) Vgl. auch Wentscher, Ethik. I, 289.

spruch gegen das Kausalgesetz liegt hierin nicht, denn dieses verlangt nur, wie Lotze hervorhebt, daß jeder in diese Wirklichkeit einmal eingeführte Bestandteil nach allgemeinen Gesetzen weiter wirkt.

Das Prinzip der Geschlossenheit der Kausalität ist für die Logik unentbehrlich, um dem Bedürfnisse nach Auffassung des Weltverlaufs als eines einheitlichen auch ihrerseits Genüge leisten zu können. Die bloß erklärende Betrachtung, wie sie der Logik und Naturwissenschaft eigen ist, vermag dieses Bedürfnis nur durch die Annahme seiner kausalen Einheit zu befriedigen, während die beurteilende und bewertende Betrachtung des Geschehens in den Geisteswissenschaften demselben gerecht wird durch den teleologischen Gesichtspunkt. An die Stelle der kausalen Einheit des Weltverlaufs tritt hier die Einheit des Zwecks.

Die Geschlossenheit der Kausalität ist daher kein Postulat der Geisteswissenschaften, die vielmehr nur die Anforderung eines dem Zweck entsprechenden Verlaufes der Dinge aufstellen.

So vor allem die Theologie. Daß der natürliche Lauf der Dinge durch Gottes Weltregierung geleitet wird, und daß er durch sein Eingreifen, selbst in der Gestalt des Wunders, durchbrochen wird, widerstreitet den religiösen Anschauungen nicht, sofern dieses Eingreifen als innerhalb der von Gott gesetzten Zwecke vor sich gehend gedacht wird. Ebensowenig, unter der gleichen Voraussetzung, daß durch von ihm erschaffene Kreaturen neue Ursachen und neue Kausalreihen begründet werden, welche zu den vorhandenen hinzutreten.

In gleicher Weise verhalten sich Ethik und Recht. Auch ihnen kommt es bloß darauf an, daß gewisse Zwecke realisiert werden, mögen es auch immer wieder andere Personen sein, an die sie ihre Gebote richten, und mögen die Handlungen derselben einzelne, für sich selbständige Kausalreihen bedeuten. Namentlich im Recht tritt diese Sachlage klar hervor. Mit dem Entstehen einer natürlichen oder juristischen Person wird eine neue Kausalität begründet, die in den Verlauf der Dinge einzugreifen vermag, und in der einzelnen Handlung erblickt das Recht eine in sich abgeschlossene Kausalreihe, die mit der Willensäußerung ihren Anfang nimmt und mit dem bewirkten Erfolge ihr Ende erreicht. Die Kausallehre des Rechts

sieht in der Handlung, nicht wie die Logik, eine Kausalreihe, die an eine gewesene sich anschließt, und an welche eine künftige ihrerseits anknüpft, sondern ein für sich abgeschlossenes Ganzes im Kausalverlauf, dessen Einheit und Selbständigkeit geschaffen wird durch den Gesichtspunkt des Zweckes, unter dessen Einfluß es steht.

Auch für die Psychologie, obgleich sie zu den erklärenden Wissenschaften gehört, ist es kein Bedürfnis, eine geschlossene Kausalität anzunehmen und den Hinzutritt neuer Ursachen abzulehnen. Auch sie rechnet vielmehr mit dem Entstehen neuer Kausalreihen wie im Bereiche des Denkens, so auch in dem des Wollens, — mag auch Vorausgegangenes die Keime ihres Werdens enthalten. Jeder neue wissenschaftliche Gedanke, der fruchtbringend weiter wirkt, ist nicht die bloße Fortsetzung einer angefangenen Kausalreihe, die ihn mit Notwendigkeit bedingt, sondern er bedeutet mehr als eine solche, er ist etwas Neues und Selbständiges, das im Vorausgegangenen nicht bereits vollständig enthalten war. Und auf dem Gebiet des Willens bedeutet der Akt, der die Überlegung in das Wollen übergehen läßt, der Entschluß, gleichfalls den Beginn einer neuen Kausalreihe, die nicht in einer früheren schon vorgebildet ist [1]).

Nicht anders wie mit der Geschlossenheit der Kausalität steht es mit der Notwendigkeit des Geschehens, welche die Logik lehrt. Auch diese ist eine Konsequenz aus dem Prinzip der Bedingtheit der Ursache und gilt daher nur so weit, als dieses maßgebend erscheint.

Ist die Ursache durch eine vorausgegangene Veränderung bedingt, so entsteht sie mit Notwendigkeit. Und ebenso muß die ihr folgende Änderung, die sie ihrerseits bedingt, die Wirkung, gleichfalls

---

[1]) Eine Anerkennung neuer Elemente im Kausalverlauf liegt auch in dem von Wundt vertretenen Prinzip der wachsenden geistigen Energie und der schöpferischen Resultate, welchem gemäß „der entstehende Effekt ... ein spezifisch neues, in den Elementen vorbereitetes, aber nicht vorgebildetes Erzeugnis ist“. Ethik. 3. Aufl. 1903. II, 72. Physiologische Psychologie. 5. Aufl. 1903. III, 315, 778. — Auch Wimmenauer, Kritik des Determinismus, S. 14, und Müffelmann, Willensfreiheit, S. 90 weisen darauf hin, daß Wundt hier über die deterministische Auffassung hinausgeht.

mit Notwendigkeit eintreten. Wie die Ursache selbst mit Notwendigkeit entsteht, so wirkt sie auch Notwendigkeit erzeugend weiter. So ergibt sich Notwendigkeit als Richtschnur für den Lauf der Welt, und dieser nimmt zugleich die Gestalt eines logischen Prozesses an, in welchem mit dem Gegebensein ihrer Voraussetzungen jede Veränderung mit Notwendigkeit aus einer anderen folgt.

In der logischen Kausallehre erscheint daher alles Geschehen aus einem zweifachen Gesichtspunkt als notwendig: einmal formal, weil es kraft des Kausalgesetzes als ein gesetzmäßiges sich darstellt, und überdies materiell, weil es durch Vorausgegangenes bedingt ist.

In der praktischen Kausallehre findet sich nun das Prinzip der Bedingtheit der Ursachen anerkannt in der Naturwissenschaft, und demgemäß gilt auch hier, wie die Geschlossenheit der Kausalität, so auch das Postulat der Notwendigkeit des Geschehens. Die Kausallehre der Logik erhält daher in der Naturwissenschaft gleichsam ihre praktische Bestätigung. Es ist indessen dabei nicht zu übersehen, daß die Naturwissenschaft die Ursache nicht unter dem logischen Gesichtspunkte der Voraussetzung einer Veränderung betrachtet, sondern unter dem ontologischen der Äußerung von Naturkräften, die Vorgänge also hier nicht aus logischen Gründen, sondern aus realen Ursachen einander folgen, und daß daher auch die naturgesetzliche Notwendigkeit nicht eine logische, sondern eine reale, in den Verhältnissen der Wirklichkeit begründete, darstellt. Und von dem Prinzip der Bedingtheit der Ursache gilt, daß die Naturwissenschaft dasselbe nicht schlechthin aufrecht hält, indem sie wenigstens an den Anfang des Geschehens eine unbedingte Ursache stellt.

In den Geisteswissenschaften besitzt aber überhaupt das Prinzip der Bedingtheit der Ursachen nicht allgemeine Geltung, vielmehr gehen sie von der Annahme unbedingter Ursachen aus. Bestehen aber Ursachen als frei entstanden, so können sie auch als frei wirkend gedacht werden, und demgemäß steht dann das Geschehen nicht unter dem Zeichen der Notwendigkeit, sondern dem der Freiheit.

Die Verschiedenheit der logischen und praktischen Kausallehre ist eine Folge der verschiedenen Bestimmung der Ursache. Für die Thatsache, daß eine Veränderung eintrat, besitzt das abstrakte,

logische Denken nur die eine Erklärung, daß ihr eine andere voraus-ging, während das praktische, ontologische, noch die Erklärung kennt, daß sie das Ergebnis wirkender Kräfte darstellt, mögen diese, wie die Naturkräfte, mit Notwendigkeit oder, wie der menschliche Wille, mit Freiheit sich bethätigen. Indem nun die Logik die Ursache als Veränderung auffaßt und auffassen muß, gelangt sie folgerichtig zur Geschlossenheit der Kausalität und der Notwendigkeit alles Geschehens. Wie das Prinzip der bedingten Ursache aber, so lehnt die praktische Kausallehre auch seine Konsequenzen ab und darf sie ablehnen, weil diese, gleich ihrem Ausgangspunkt, nicht erkenntnis-theoretische Grundsätze, sondern bloß Postulate der Logik sind.

Blicken wir zurück: Das Kausalgesetz als formales Denkgesetz läßt der Freiheit als einem materiellen Prinzip Raum, und auch die Notwendigkeit des Geschehens, welche dasselbe mit sich bringt, berührt als formale die Beschaffenheit der Willensäußerungen nicht. Erst die Folgerungen, welche die Logik aus dem Kausalgesetz zieht, die Bedingtheit aller Ursachen sowie weiter die Geschlossenheit der Kausalität und die materielle Notwendigkeit des Geschehens, sind mit der Freiheit unvereinbar; allein sie sind nicht Axiome unseres Denkens, sondern bloß Postulate der Logik und besitzen daher nur Geltung für das abstrakte Denken, nicht für dasselbe überhaupt.

So mündet unsere Untersuchung in den großen Grundgedanken Kants aus, daß das praktische Denken die Freiheit gebietet, das theoretische dagegen sie verbietet. Sie darf aber hinsichtlich des letzteren die Einschränkung hinzufügen, daß dieser Satz nur insoweit gilt, als das theoretische Denken das abstrakte Geschehen zum Gegenstand seiner Betrachtung nimmt. Soweit dagegen das Kausal-gesetz als erkenntnistheoretisches Axiom sich aus demselben heraushebt, gewährt auch das theoretische Denken dem Menschen für freies Wollen Raum.

Ist es, wie gesagt worden ist, die Aufgabe der heutigen Philosophie durch Kant über ihn hinauszugehen, so liegt das Ergebnis dieser Untersuchung in der Richtung des vorgezeichneten Weges.

§ 3. 3. Die Wirklichkeit der Freiheit.

Wenn Freiheit also möglich ist; ist sie auch wirklich? — Welche Gründe sprechen für das Dasein von Freiheit?

Die Freiheit ist zunächst eine Voraussetzung für die Geisteswissenschaften. Wie das Kausalgesetz eine Vorbedingung für die Möglichkeit des Denkens überhaupt darstellt, so gehört die Freiheit zu den Voraussetzungen für die Möglichkeit eines der Wirklichkeit zugewendeten Denkens. Jenes ein Postulat der Erkenntnis überhaupt, der theoretischen wie der praktischen, diese eine Forderung des den menschlichen Geist betrachtenden Denkens, ein Postulat der praktischen Erkenntnis. Auch das praktische Denken bedarf zu seiner Möglichkeit gewisser Voraussetzungen, die Naturwissenschaft nicht minder wie die Geisteswissenschaft. Wie jene der Annahme der Materie nicht entbehren kann, um die Erscheinungen auf dem Gebiete der Naturvorgänge zu erklären, so ist für die Geisteswissenschaft die Freiheit eine unumgängliche Voraussetzung, um die Thatsachen des menschlichen Geisteslebens begreiflich zu machen.

Die Willensfreiheit ist vor allem eine Voraussetzung für die normativen Lebensgebiete: Religion, Moral und Recht, und für die mit ihnen sich beschäftigenden Wissenschaften. Die Beschaffenheit ihrer Gesetze, der Normativgesetze, als Regeln des Sollens im Gegensatz zu den Naturgesetzen als Gesetzen des Müssens, ist nur verständlich unter der Annahme der Freiheit. Die Naturgesetze sind Regeln ohne Ausnahme, die Normativgesetze hingegen sind Regeln mit vielen Ausnahmen[1]). Wie könnten sie solche sein

---

[1]) Otto Liebmann, Gedanken und Thatsachen, II, 65, 76: „Vergleicht man das Naturgesetz mit dem Sittengesetz, so setzt jenes Unfreiheit und ein Nichtanderskönnen voraus, während dieses Freiheit und ein Anderskönnen voraussetzt. Jenes involviert ein Müssen, einen Zwang, dieses hingegen ein Sollen, eine Verpflichtung. Das Naturgesetz wäre sinnlos, wenn die Natur auch anders wirken könnte, als es in der Formel des Gesetzes ausgesprochen liegt; es ist eine Regel ohne Ausnahme; das Sittengesetz hingegen wäre sinnlos und ein Gebot absurd, wenn der Mensch nicht anders handeln könnte, als das Gesetz verlangt; es ist eine Regel mit vielen Ausnahmen." — Windelband, Präludien. 2. Aufl. Tübingen 1903, S. 249 f. — Lackner, Wie unterscheidet sich das Sittengesetz vom Naturgesetz? Königsberg 1897.

ohne die Möglichkeit eines Anderskönnens? Wodurch vermag das Sollen sich sonst vom Müssen zu unterscheiden als durch diese Möglichkeit? Ohne die Freiheit gibt es also für den Menschen kein wirkliches Sollen als Richtschnur seines Verhaltens, sondern naturgesetzliches Müssen lenkt dann seine Willensäußerungen in unabänderlich vorgezeichnete Bahnen.

Welchen Sinn hätte es, wenn die Religion sowohl wie die Ethik und das Recht Anforderungen an uns stellten und daran die Erwartung knüpften, daß wir ihnen entsprechen werden, falls in der That doch nur von der Notwendigkeit, ihnen zu gehorchen, oder der Unmöglichkeit, sie zu befolgen, die Rede sein kann[1])?

Wie die Existenz von Gesetzen des Sollens ohne die Freiheit unverständlich wird, so gilt das Gleiche von den Werturteilen der normativen Wissenschaften. Die Beurteilung eines Verhaltens als einer Norm gemäß oder ihr widersprechend, die Wertschätzung der Willensentscheidungen an der Hand derselben erscheint ohne die Voraussetzung der Freiheit völlig unerklärlich. Und mit der Unmöglichkeit einer Wertbeurteilung fällt auch die Verantwortlichkeit, diese Grundlage des religiösen, sittlichen und rechtlichen Lebens.

Der Determinismus vernichtet aber nicht nur die Kategorie des Sollens, er vermag auch dem Wesen des Dürfens nicht gerecht zu werden. Welchen Sinn besitzt das Dürfen, wenn alles mit Notwendigkeit geschieht? Alle jene erlaubenden Rechtssätze, die zahlreichen Befugnisse, welche das Recht dem Eigentümer, dem Nutznießer usw. einräumt, — welchen Zweck sollen sie haben, wenn

---

[1]) Wie ist auch in der Religion, ohne die Annahme von Freiheit, das Wirken jenes geheimnisvollen Etwas dem Verständnis näher zu bringen, welches als nicht aufgehender Rest für die theologische Erkenntnis nachbleibt? „Woher dasjenige kommt, das uns in der Einheit der notwendigen Idee einer göttlichen und einer thatsächlichen Wirkung und Offenbarung entgegentritt, das vermögen wir nicht zu sagen. Dieses Etwas selbst, sein Kommen und Gehen, sein Dasein oder Nichtdasein, das bleibt im letzten Grunde das Geheimnis der Religion. Aber wo es ist, da ist es nicht da wie ein totes Ding, sondern da ergreift es die Freiheit und verlangt von ihr die Gestaltung des wirren Lebens aus der Einheit seiner Idee und die immer neue Durchdenkung und Klärung seines eigenen Wesens."

Troeltsch, Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. Tübingen 1905, S. 52.

es nicht vom Berechtigten abhängt, ob er von ihnen Gebrauch macht oder nicht, sondern eine Notwendigkeit ihm vorschreibt, daß und wie er sie zu benutzen hat, oder ihn zwingt, sie unbenutzt zu lassen?

Von der Voraussetzung der Freiheit sind dann auch zu allen Zeiten Religion, Ethik und Recht ausgegangen. Niemals hat für sie ein Zweifel an der Freiheit des Menschen bestanden, und auf dieser Basis fußend, haben sie Anforderungen an seinen Willen gestellt und sein Verhalten beurteilt. Das lehren insbesondere auch die Thatsachen der Rechtsgeschichte.

Stets hat sich der Gesetzgeber von der Vorstellung leiten lassen, daß der Mensch die Fähigkeit zu freier Selbstbestimmung besitzt. Deshalb haben seine Vorschriften nicht den Charakter naturgesetzlichen Müssens, sondern eines Freiheit anerkennenden Sollens an sich getragen, und in der Übertretung dieser Normen, trotz Anderskönnens und -sollens, hat er die Merkmale verwirklichter Schuld erblickt [1]).

Diesem Gesichtspunkt entspricht auch die historische Entwicklung der Schuldlehre. Vom Standpunkt des Determinismus aus müßte man erwarten, daß die zunehmende Erkenntnis in die von ihm entdeckte Wahrheit im Laufe der Zeit das Gebiet der Schuld allmählich einschränkte. Der Fortschritt müßte darin bestehen, daß der Schuldgedanke immer mehr eingeengt würde und als Endziel der Entwicklung der neue Horizont einer völligen Beseitigung desselben, die Wandlung von Schuld in Kausalität sich eröffnete [2]).

---

[1]) Es ist ein übertriebener Skeptizismus, der schließlich zur Anzweiflung jeglicher historischer Erkenntnis führt, wenn Kroman, obgleich er für den Indeterminismus eintritt, mit Beziehung auf den Schuldbegriff ausführt: „Der Indeterminismus kann nachweisen, daß es auf dem Gebiet des ethischen Gefühls Erscheinungen gibt, die sich nicht durch die deterministische Willenstheorie erklären lassen, sondern über diesen hinaus auf den Indeterminismus verweisen. Hieraus kann man aber noch nicht wissenschaftlich schließen, der Indeterminismus müsse die Wahrheit sein; denn es bleibt noch die Möglichkeit übrig, jene Erscheinungen könnten nur historisch zufällige, krankhafte Gebilde von vorübergehender Natur sein." Logik und Psychologie, aus dem Dänischen übersetzt von Bendixen. Leipzig 1890, S. 337.

[2]) Wie das Brichta, Zweckmäßigkeit, S. 40 in der That in Aussicht stellt.

Im Gegensatz hierzu lehrt indessen die Rechtsgeschichte, daß die Rolle, welche das Schuldmoment in derselben spielt, sich nicht in absteigender, sondern in aufsteigender Linie bewegt. Die Kluft, welche Freiheit und Unfreiheit, Schuld und Nichtschuld trennt, wird nicht überbrückt, sondern vertieft[1]).

Die Grenze zwischen Schuldfähigkeit und Unfähigkeit hat das Recht im Laufe der Zeit immer klarer erfaßt. Im ältesten Rechte werden nur die augenfälligsten Formen des Wahnsinns als Gründe aufgehobener Zurechnungsfähigkeit betrachtet, während das neuere Recht mit der zunehmenden Einsicht in die anomalen Erscheinungen des menschlichen Geisteslebens in viel ausgedehnterem Umfang eine Aufhebung der Zurechnungsfähigkeit anerkennt. Und noch in jüngster Zeit hat die Psychiatrie durch Aufdeckung der Erkenntnis schwer zugänglicher Formen geistiger Erkrankung das Gebiet der Unzurechnungsfähigkeit erweitert und die Grenze zwischen Schuldfähigkeit und Unfähigkeit schärfer gezogen.

Ebenso weist die historische Betrachtung in steigendem Maße eine Ausbildung der Lehre von der Schuld selbst auf.

Das älteste römische und germanische Recht straft bloß die schwerere Schuldart, den Vorsatz. Das fahrlässige Delikt tritt erst viel später in die Rechtsgeschichte ein, um dann ein sich immer weiter ausdehnendes Gebiet zu gewinnen, und auch heute noch ist die Zahl der fahrlässigen Handlungen, welche mit Strafe belegt werden, in steter Zunahme begriffen. Das sich entwickelnde Rechtsbewußtsein erblickt auch in der unabsichtlichen, aber vermeidbaren Verletzung von Rechtsgütern eine strafbare Verfehlung und stellt daher die leichtere Schuldform der Fahrlässigkeit der schwereren des Vorsatzes an die Seite.

Mit dieser Erweiterung des Schuldgebiets geht Hand in Hand eine Vertiefung der Schuldauffassung: die Ausscheidung gewisser Handlungen, in denen man früher wenigstens einen indirekten Dolus erblickte, aus dem Rahmen des Vorsatzes, das Bemühen, Fahrlässigkeit und Zufall schärfer voneinander abzugrenzen, die

[1]) Vgl. zum Folgenden die Ausführungen Bindings in seinen Normen II, 24 f.

Erhöhung der Strafe für Fahrlässigkeit unter Verletzung einer Berufspflicht, die Einräumung eines weiten Strafzumessungsrechts an den Richter, das ihm die gerechte Würdigung des Einzelfalls ermöglicht, — sie lassen das Bestreben klar hervortreten, den Schuldgehalt einer Handlung festzustellen, um sie den Anforderungen der Gerechtigkeit gemäß nach ihrem wahren Wert zu behandeln.

Für diese Ergebnisse rechtsgeschichtlicher Entwicklung vermag der Determinismus keine Erklärung zu geben, sie stellen ein Rätsel, eine Unbegreiflichkeit dar. Dem Deterministen muß die Entwicklung der Schuldlehre als die Geschichte eines beklagenswertes Irrtums erscheinen; für den Anhänger der Freiheit ist sie ein Fortschreiten auf der Bahn der Vertiefung sittlicher Erkenntnis und der gerechten Beurteilung menschlichen Verhaltens.

So spricht die Geschichte der Schuldlehre zu Gunsten der Freiheit und kennzeichnet den Determinismus als eine unhistorische Auffassung. Sie zeugt von dem Bewußtsein der Freiheit, welches zu allen Zeiten den Menschen beseelt hat, und beweist damit für das Dasein derselben. Welchen Wert hätten die Thatsachen der Geschichte für unsere Erkenntnis, wenn sie uns nicht das wirkliche Wesen des Menschen offenbarten?

Die Willensfreiheit ist ferner eine Voraussetzung für die Psychologie. Die bedeutsamsten Erscheinungen unseres Seelenlebens: das Bewußtsein des Anderskönnens, das Verantwortlichkeitsgefühl mit seinen Folgeerscheinungen, insbesondere der Reue, das Gefühl der Nötigung zur Befolgung der sittlichen und rechtlichen Normen, die Selbständigkeit unseres Wollens, — sie erscheinen ohne die Annahme der Freiheit nicht begreiflich. Vergebens müht sich der Determinismus ab, diese psychologischen Thatsachen verständlich zu machen; sie bleiben für ihn ein ungelöstes Rätsel, während sie, unter dem Zeichen der Freiheit betrachtet, eine befriedigende und widerspruchslose Erklärung finden.

Die Freiheit ist endlich eine Voraussetzung der Logik. Auch mit ihr, insofern sie eine normative Wissenschaft sein will, gerät der Determinismus in Konflikt, obgleich doch gerade sie seine mächtigste Stütze darstellt. Die Normen der Logik sind Gesetze für unser Denken, welche bestimmen, wie wir denken sollen. Sie stellen An-

forderungen an unser Denken und bilden zugleich den Wertmaßstab für die Beurteilung desselben. Sie setzen daher voraus, daß wir die Fähigkeit besitzen, uns zum richtigen, den logischen Gesetzen entsprechenden Denken selbst zu bestimmen[1]). Sie sind also gleich den sittlichen und anderen Normen Gesetze des Sollens, nicht des Müssens. Wie könnte die Logik erwarten, daß wir ihren Normen folgen, wenn wir uns nicht selbst hierzu bestimmen könnten, sondern unser Denken nur einen naturgesetzlich notwendigen Ablauf unserer Vorstellungen darstellte und Gesetze des Müssens dasselbe unabänderlich in die richtige oder falsche Richtung zwängen? Welchen Sinn hätte es, Jemandem den Vorwurf zu machen, er habe unlogisch gedacht, wenn er doch unweigerlich so denken mußte, wie er dachte?

„Weist jeder Versuch, eine Methodenlehre aufzustellen, auf bestimmte Ziele des Denkens zurück," sagt Sigwart, „so ist darin eine weitere subjektive Voraussetzung enthalten, ohne welche die Anweisung, welche dem Denken gegeben werden soll, leer und unfruchtbar sein müßte, — die Voraussetzung nämlich, daß durch unser wirkliches Denken der Zweck erreichbar sei. Dies schließt aber in sich, daß die psychologischen Bedingungen, unter denen unser wirkliches Denken vor sich geht, der Erreichung des Zweckes und der Befolgung der von diesem geforderten Regeln keine unüberwindlichen Hindernisse entgegenstellen, daß das Bewußtsein des Zieles und der dadurch geforderten Normen unsere einzelnen Denkakte wirklich zu bestimmen vermögen... Dies ist aber nichts Anderes als das Postulat der Freiheit, auf unser Denken als gewollte Thätigkeit angewendet[2])."

„Während die Freiheit des Wollens und Handelns eine Grund-

---

[1]) „Auch das Erkennen beruht in letzter Hinsicht auf einem Willensentschluß." Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis. 2. Aufl. Tübingen 1904, S. 233.

[2]) Logik II, 24. — Vgl. S. 764: „Das höchste und schwierigste Problem der Metaphysik liegt in der Bestimmung des Verhältnisses, in welchem die Notwendigkeit als Leitfaden aller Erkenntnis des Seienden zu der Freiheit steht, welche das subjektive Postulat des bewußten Wollens ist. Sofern die Logik selbst ein solches Wollen voraussetzt und die Grundsätze ihrer Methoden Postulate sind, bezeichnet sie selbst die Schranke der Forderungen, welche sie in Beziehung auf die Erkenntnis durchgängiger Notwendigkeit stellt."

voraussetzung der Ethik bildet," erklärt Liebmann, „ist die Freiheit des Denkens Grundvoraussetzung der Logik, die gewisse Denkprinzipien als Forderungen und Gebote an unseren Verstand richtet; und es leuchtet ein, daß von wirklicher Wissenschaft, von einer über individuelles Meinen erhabenen objektiven Wahrheitserkenntnis nur dann die Rede sein kann, wenn es eine solche Freiheit des Denkens wirklich gibt [1])."

Es ist in der That eine seltsame Lage, in welche der Determinismus die Logik bringt. Sie soll die Unfreiheit lehren und kann doch selbst der Freiheit als Voraussetzung ihrer Normen nicht entbehren. Sie verlangt vom Menschen, daß er richtig denke, ein Ansinnen, das sie an ihn doch nur stellen kann, wenn er sich hierzu frei zu bestimmen vermag, und dann belehrt sie ihn — nach deterministischer Auffassung —, wenn er richtig denke, werde er finden, daß er unfrei sei. Damit sägte die Logik den Ast ab, auf dem sie sitzt, und führte sich selbst ad absurdum [2]).

In Wirklichkeit gerät freilich die Logik gar nicht in eine solche fatale Situation, denn die Notwendigkeit des Geschehens, welche sie behauptet, gilt nur für die abstrakte Betrachtung und läßt daher die reale Beschaffenheit des auf freier Selbstbestimmung beruhenden Denkens unberührt. —

Die Freiheit ist nicht nur eine Voraussetzung, um die Existenz der normativen Wissenschaften und die Erscheinungen des menschlichen Seelenlebens begreifen zu können, sondern sie besteht auch in der Wirklichkeit. Sie ist eine Realität.

Freilich logisch läßt sich das Dasein der Freiheit nicht beweisen. Eine logische Gewißheit, welche das Wissen um ein Nicht-

---

[1]) Gedanken und Thatsachen II, 198. — S. 67: „Wären wir lediglich den Naturgesetzen der Psychologie unterworfen, so gäbe es keinen Unterschied zwischen Gut und Schlecht, wie auch keinen Unterschied von Richtig und Falsch." — Auch Baumann, Philosophie als Orientierung über die Welt. Leipzig 1872, S. 405 weist darauf hin, daß ohne die Voraussetzung des freien Willens der Unterschied zwischen Wahrheit und Irrtum aufgehoben wäre.

[2]) „Der Metaphysik kann nicht im Namen der logischen Methoden die Aufgabe gestellt werden, die Wurzel auszureißen, aus der die Logik selbst erwächst, indem man ihr zumutet, die Selbständigkeit des Wollens aufzuheben." Sigwart, Logik II, 775.

anders-sein-können in sich schließt, ist überhaupt nur herzustellen auf dem Gebiete des reinen Denkens, bei logischen und mathematischen Thatsachen. Für alle realen Thatsachen, mögen sie der Außenwelt oder Innenwelt angehören, mithin auch für die Freiheit, ist erreichbar allein die empirische oder historische Gewißheit, die sich auf die Erfahrung gründet und dann entsteht, wenn diese durch den Verlauf des Geschehens immer aufs Neue ihre Bestätigung erhält.

Die Gewähr für die Richtigkeit des Gewißheitsschlusses liegt bei der empirischen Gewißheit nicht, wie bei der logischen, in der Übereinstimmung mit den Gesetzen des Denkens, sondern mit denen der Wirklichkeit, deren Kenntnis uns die Erfahrung vermittelt, und sie entspricht daher allen Anforderungen an eine sichere Anwendung in Wissenschaft und Leben. Sind doch alle Voraussetzungen, von denen das Denken, das theoretische wie das praktische, ausgeht, nur empirisch, nicht logisch beweisbar, die Geltung des Kausalgesetzes als Vorbedingung des Denkens überhaupt ebensowenig wie das Dasein der Materie als Voraussetzung der Naturwissenschaft. Sie sind Annahmen, deren wir bedürfen, und deren Richtigkeit in unserer Erfahrung fortgesetzt ihre Bestätigung findet.

Ist nun die Freiheit auch nicht logisch beweisbar, so läßt sich doch psychologisch der Beweis für sie erbringen. Über ihre Existenz besteht volle empirische Gewißheit, denn sie wird getragen durch das stärkste Argument, welches wir für die Dinge der Wirklichkeit besitzen, — durch ihre unmittelbare Evidenz in unserem Bewußtsein. Sie ist uns also durch die innere Erfahrung gegeben. Die Überzeugung, daß Freiheit sein muß, ist, wie Lotze sagt, der zuerst gewisse Punkt unserer Erkenntnis. Und als Thatsache unseres Bewußtseins ist uns die Freiheit weit sicherer beglaubigt als alle Thatsachen der Außenwelt, weil die Gewißheit über diese eine mittelbare, erst durch die Sinneswahrnehmung vermittelte darstellt, während Freiheit bereits durch die unmittelbare Erfahrung gegeben ist. Den Thatsachen des Bewußtseins gemäß fühlt sich der Mensch frei; er betrachtet sich, wie bereits Aristoteles es aussprach, als „Anfang und Herr seiner Handlungen" und daher für sein Thun und Lassen verantwortlich.

Nun behaupten freilich die Deterministen, daß das Freiheitsbewußtsein eine Täuschung sei. Allein, welche menschliche Erkenntnis wäre dann noch sicher zu nennen, wenn dieser „zuerst gewisse Punkt“ in unserem Bewußtsein eine Illusion wäre? Mit demselben Recht, mit welchem man das Gewicht dieser Aussage unseres Bewußtseins bezweifelt, könnte man auch die sonstigen Thatsachen unseres Bewußtseins, ja selbst das Bewußtsein von unserem Ich, für eine Täuschung erklären und gelangte damit zu einer alles Wissen aufhebenden Skepsis. Wenn man das Ich-Bewußtsein, welches doch auch aus mechanischen Thatsachen nicht erklärt werden kann, unbeanstandet passieren läßt, so bedeutet die Anerkennung des Freiheitsbewußtseins nur einen weiteren folgerichtigen Schritt. Es ist doch weit begreiflicher und befriedigender, daß unser Selbstbewußtsein das Bewußtsein von einem Ich darstellt, das frei und selbständig sich zu bestimmen vermag, als das Bewußtsein von einem Etwas, welches von inneren und äußeren Faktoren mit Notwendigkeit bestimmt wird. Welchen Wert hätte das Bewußtsein von einem solchen Ich, das, aller Aktivität bar, immer geschoben wird und niemals schiebt? Erst durch die hinzukommende Vorstellung der Freiheit erhält also das Selbstbewußtsein seine richtige Bedeutung und seinen wirklichen Wert.

Wenn die Geisteswissenschaft von der Voraussetzung der Freiheit ausgeht, so kann sie sich also auf das denkbar sicherste Beweismaterial berufen. Sie befindet sich hierbei im Vergleich zur Naturwissenschaft, die doch gerade auf besonders sicherer positiver Grundlage zu stehen behauptet, in einer besseren Lage. Beide gehen von bestimmten Voraussetzungen aus, jene von der Freiheit, diese von der Materie. Während aber für die Voraussetzung der Naturwissenschaft bloß die äußere Erfahrung spricht, wird die Voraussetzung der Geisteswissenschaft schon durch die innere Erfahrung gestützt.

Die Zweifel an der Beweiskraft des Freiheitsbewußtseins zu Gunsten der Freiheit hängen in letzter Linie zusammen mit den logischen Bedenken gegen dieselbe, welche der Determinismus dem Kausalgesetz entnehmen zu müssen glaubt. Weil die Freiheit aus

Gründen des Denkens nicht sein kann, will man der Aussage unseres Bewußtseins, daß sie ist, keine Beweiskraft einräumen.

Wenn wir das Werden eines Entschlusses prüfen, sei es daß wir den entstehenden beobachten, sei es daß wir auf den entstandenen zurückblicken, so finden wir nirgends einen Umstand, der uns mit einer jegliche Wahl ausschließenden Notwendigkeit zu demselben führte; wir nehmen vielmehr wahr, wie es ein freier Akt unseres Ichs ist, der den Entschluß zeitigt[1]).

Der Determinismus lehrt freilich, daß das stärkste Motiv den Entschluß herbeiführt; allein in dieser Gestalt ist die Lehre nicht richtig, denn die Erfahrung beweist, daß wir auch das schwächere Motiv zum ausschlaggebenden erheben können. Zutreffend wird jener Satz erst dann, wenn wir dabei berücksichtigen, daß er nichts darüber aussagt, wie das Motiv zu seiner Stärke gelangt; für das Wollen des zurechnungsfähigen Menschen demgemäß dürfen wir annehmen, daß das Motiv seine Stärke nicht der eigenen Kraft verdankt, sondern dem freien Willen, der ihm dieselbe verleiht[2]).

Selbst dort, wo ein Motiv mit großer Kraft unseren Willen in eine bestimmte Richtung drängt, erkennen wir doch, daß nicht eine schlechthin unausweichliche Notwendigkeit vorhanden war,

---

[1]) Rümelin, Reden und Aufsätze, S. 66: „Weder während des Handelns haben wir eine Empfindung des Müssens noch nachher des Gewußthabens.“ — Vgl. Gutberlet, Die Willensfreiheit, S. 32, der darauf hinweist, daß wir sowohl vor und während als auch nach der Willensentscheidung das klare Bewußtsein des Anderskönnens besitzen.

Auch R. Löning hebt zutreffend hervor, daß das positive Vorhandensein einer Nezessitierung des Willens außerhalb jeder Erfahrung liegt und auf dem Mangel einer solchen Erfahrung das Freiheitsbewußtsein beruht. Grundriß zu Vorlesungen über deutsches Strafrecht. Frankfurt a. M. 1885, S. 24.

[2]) Boirac-Magendie, Leçons de Psychologie, S. 370: „Mais le motif est-il plus fort par lui même ou parce-que nous le rendons tel en nous déterminant d'après lui? Là est toute la question.“ — „L'homme a conscience d'un acte propre dont il est la cause unique et immédiate et qui s'ajoute à l'un ou à l'autre des motifs, souvent à celui qui l'incline avec le moins de force.“ S. 371. — Baumann, Philosophie als Orientierung über die Welt. S. 405: „Ein Motiv, eine Vorstellung ist da, aber ob diese Vorstellung wirkt, das hängt nicht von ihr und ihrer Stärke ab, sondern zuletzt und wesentlich von seinem freien Willen.“ — Auch Lotze, Praktische Philosophie, S. 27 weist darauf hin, daß das Übergewicht des Motivs dem freien Willen entstammen kann.

sondern es in letzter Linie dennoch ein Ausfluß freier Selbstbestimmung gewesen ist, der das Motiv Eingang in unser Wollen finden ließ.

In den Fällen hingegen, wo das Freiheitsbewußtsein mangelte, deckt auch die psychologische Beobachtung einen Faktor auf, der unseren Willen zwang und den Notwendigkeit daher beherrschte. So, wenn Jemand unter dem Einfluß des Alkohols, im hypnotischen Zustande handelte oder durch lebensgefährliche Drohung genötigt würde.

Gerade daß wir freies und unfreies Wollen deutlich erkennen und voneinander scheiden können, beweist, daß dem Bewußtsein der Freiheit auch etwas Wirkliches, in unserem Innern thatsächlich Vorhandenes entspricht. Wie könnte auch das Freiheitsbewußtsein bei allen Menschen entstehen, wenn es nicht in der Beschaffenheit derselben seine reale Grundlage hätte, und wie könnte es andauern, wenn es nicht in der täglichen Erfahrung immer aufs Neue die Bestätigung seiner Berechtigung fände?

Wenn die Psychologie jüngst als die Wissenschaft von den Bewußtseinserlebnissen charakterisiert worden ist[1]), so leitet diese Auffassung von selbst zur Anerkennung der Freiheit. Erfahren wir es nicht täglich und stündlich in uns, daß wir in den kleinen und großen Dingen des Lebens frei unsere Entscheidung treffen? Mit derselben Gewißheit wie die sonstigen Vorgänge in unserem Bewußtsein erleben wir auch die Freiheit unserer Willensentschlüsse.

Die Willensfreiheit bezieht sich ferner nicht bloß auf das Handeln, sondern auch auf das Denken. Sie ist ein Vermögen nicht nur zu thun, was wir wollen, sondern auch zu denken, was wir wollen. Es ist eine Thatsache der inneren Erfahrung, daß wir auch in dieser Hinsicht eine Bewegungsfreiheit besitzen. Wir sind im Stande, dem naturgesetzlichen Ablauf der Vorstellungen und Gedanken Halt zu gebieten und ihm eine andere Richtung zu geben, indem wir Gedanken, die ungerufen kamen, zurückdrängen, und andere, die abseits standen, an ihrer Stelle thätig werden lassen.

---

[1]) Lipps, Das Wesen der Psychologie. Vortrag auf dem internationalen Kongreß für Psychologie in Rom, 1905. Vgl. das Referat in den „Münchener Neuesten Nachrichten“ vom 10. Mai, Nr. 219.

Wäre es richtig, daß die menschliche Freiheit nicht bestände, so wäre das Bewußtsein, daß wir den Gang unserer Vorstellungen und Gedanken regeln können, unerklärlich. Es bliebe nur übrig, dasselbe als eine Selbsttäuschung aufzufassen, die uns die Wahrheit verhüllte, daß wir denken müssen, wozu der naturgesetzliche Ablauf unserer Vorstellungen uns nötigte. Keine Hoffnung bestände, durch einen thatkräftigen Entschluß trübe und sorgenvolle Gedanken zu verscheuchen, sondern dem blinden Spiel der in unserem Innern wirksamen Kräfte bliebe es überlassen, ob wir von ihnen befreit würden oder sie in unfreiwilliger Ergebung über uns ergehen lassen müßten.

So finden die Forderungen unserer Vernunft ihre Bestätigung in dem Inhalt unseres Bewußtseins. Die Betrachtung unseres Innenlebens führt zum gleichen Ergebnis wie das Denken. Da Freiheit eine Vorbedingung der praktischen Erkenntnis darstellt, so muß das Denken sie als reale Thatsache voraussetzen, und die Psychologie ihrerseits findet bei der Analyse unseres Bewußtseins diese Thatsache als fundamentale in demselben vor. Die Anerkennung von Freiheit ist daher eine Synthese der Postulate unserer Vernunft und der Aussagen unseres Bewußtseins als Ausdruck innerer Erfahrung.

Psychologie und Erkenntnislehre wirken also zum Beweise von Freiheit zusammen, und in dieser Übereinstimmung beider liegt der höchstmögliche Grad von Gewißheit, der menschlichem Erkennen überhaupt beschieden ist.

Die Freiheit gleicht nicht, wie man gemeint hat, einem unbekannten Gott[1]), dem man Altäre errichtet, obgleich man nicht weiß, ob er ist, sondern sie stellt ein Wirkliches dar, dessen Herkunft wir zwar nicht kennen, dessen Daseins wir aber gewiß sind. Wir erkennen sie aus den Forderungen unserer Vernunft, und wir erleben sie als jederzeit in uns wirksame Kraft.

---

[1]) James, Der Wille zum Glauben. S. 124.

§ 4. 4. Gesetze und Grenzen der Freiheit.

Die menschliche Freiheit ist nun nicht etwa eine gesetzlose, sondern auch sie steht unter dem Alles beherrschenden Zeichen der Gesetzmäßigkeit.

Zunächst ist auch der freie Wille dem Kausalgesetz unterworfen. Das Kausalgesetz erfordert für die menschlichen Willensäußerungen einen zureichenden Grund und eine Regel ihres Werdens, aber diese Regel ist das Prinzip der Freiheit, und im Einklang hiermit entsteht der zureichende Grund, das ausschlaggebende Motiv, durch freie Selbstbestimmung. Deshalb erscheinen auch die menschlichen Willensentschlüsse und Handlungen trotz ihrer kausalen Gesetzmäßigkeit dennoch als freie.

Neben jenem Denkgesetz ist es ein psychologisches Gesetz, das Zweckgesetz, welches das Verhalten der Menschen regelt. Dem logischen Gesetz der Kausalität entspricht das psychologische des Zweckes. Das Motiv, der zureichende Grund des Willensentschlusses, besitzt noch eine Beziehung über die Wirkung der Handlung, also über das kausale Verhältnis hinaus, auf den Zweck, dessen Verwirklichung durch die Wirkung der Handlung herbeigeführt werden soll. Alle menschliche Kausalität ist Zweckkausalität, ein Thätigwerden um eines Zweckes willen.

Gleich dem Kausalgesetz ist auch das Zweckgesetz ein formales Gesetz, jenes ein Formalgesetz des Denkens, dieses ein solches des psychologischen Verhaltens. Wie jedes Gesetz, entbehrt auch das Zweckgesetz des Merkmals der Notwendigkeit nicht. Auch die Vorgänge, die unter seiner Herrschaft sich vollziehen, tragen daher das Gepräge des Notwendigen an sich. Aber die Notwendigkeit ist auch hier eine formale. Das Zweckgesetz verlangt nur, daß der Mensch nach Zwecken handle, und daß demgemäß seine Willensäußerungen die Eigenschaft von Zweckhandlungen besitzen. Welches aber diese Zwecke sind, darüber bestimmt dasselbe nichts. Vielmehr entscheidet der Mensch durch freie Selbstbestimmung über die zu verwirklichenden Zwecke und füllt damit das vom Zweckgesetz ausgestellte Blankett aus.

Freilich bergen die menschlichen Willensäußerungen als Zweck-

handlungen auch eine materielle Notwendigkeit in sich, und die einzelnen Handlungen erscheinen daher als Ausfluß einer solchen, — eine Sachlage, die uns auch bei unserem Verhalten zum Bewußtsein kommt, z. B. wenn wir sagen, unsere Reise sei notwendig gewesen, wir hätten sie machen müssen, weil der Arzt sie verlangt habe. Damit tritt aber zugleich die Natur der hier in Betracht kommenden Notwendigkeit zu Tage. Sie besteht nur von einem bestimmten Gesichtspunkt, dem des Zweckes, aus. Insofern dieser, wie die Wiederherstellung der Gesundheit, als ein zu realisierender gesetzt wird, erscheint die Handlung zur Erreichung des angestrebten Zweckes materiell notwendig.

Eine solche Notwendigkeit des Geschehens schließt indessen die Freiheit nicht aus; denn sie ist eine Notwendigkeit, welche nicht schlechthin besteht, sondern sich als eine nur bedingte darstellt. Sie entsteht erst dadurch, daß ein bestimmter Zweck als ein zu verwirklichender in den Willen aufgenommen wird, und bedeutet mithin eine durch Freiheit hervorgerufene Notwendigkeit.

Auch die Notwendigkeit, welche das Zweckgesetz zur Folge hat, zeigt sich also mit Freiheit vereinbar, denn soweit dasselbe dem Menschen überhaupt ein Handeln nach Zwecken vorschreibt, ist diese Notwendigkeit eine bloß formale, und insoweit sie eine materielle, durch den einzelnen Zweck geforderte darstellt, erscheint sie als eine erst durch freie Selbstbestimmung gesetzte.

Neben den formalen Gesetzen für den menschlichen Willen, welche die Art und Weise seines Verhaltens regeln, bestehen auch materielle, den Inhalt der Willensentschlüsse bestimmende Gesetze.

Vor Allem ist es der Charakter, der als Prinzip unseres Verhaltens eine bedeutsame Rolle spielt, indem er in weitestem Maße den Ausfall unserer Entschlüsse und die Richtung unserer Handlungen bestimmt. Gerade daß unserer Thaten Quelle in unserem Charakter liegt, diese mithin das Spiegelbild desselben darstellen, läßt sie als unser eigenstes Werk erscheinen. Der Charakter verleiht zugleich unserem Verhalten die Eigenschaft innerer Gesetzmäßigkeit und damit eines Nicht-anders-sein-könnens. Weil wir so beschaffen sind, haben wir so gehandelt, wie wir handelten; wir

hätten einen anderen Charakter besitzen müssen, um anders zu handeln. Und wie wir in dem Charakter das Gesetz unseres Verhaltens erkennen, so fühlen wir hinsichtlich der Art seines Einflusses, daß er gleich einer Naturkraft Notwendigkeit erzeugend auf uns wirkt.

So trägt unser Thun und Lassen kraft unseres Charakters den Stempel materieller Notwendigkeit an sich und scheint damit der deterministischen Lehre Recht zu geben.

Allein, zunächst sind unsere Handlungen nicht einmal in jedem Falle ein Spiegelbild unseres Charakters. So groß auch der Einfluß desselben erscheint, so bestimmt er indessen nicht alle unsere Willensentschlüsse. Ist doch der Charakter bloß das, was wir als typisch in einem Menschen ansehen. Er repräsentiert also wohl den Grundzug, nicht aber die Gesamtheit seines Wesens. Neben demselben finden sich noch Anlagen und Züge, die abseits von ihm stehen und doch gelegentlich sich geltendmachen. Es bleibt daher ein, wenn auch beschränkter Raum für ein Verhalten, bei welchem der Mensch von dem für ihn Typischen abweicht. In der That lehrt die Erfahrung, daß das Thun eines Menschen unter Umständen gleichsam aus dem Rahmen seines Charakters herausfallen kann: Der Energielose zeigt bei einer Gelegenheit eine ihm sonst fremde Festigkeit des Willens; der für gewöhnlich so strenge Vorgesetzte läßt auch einmal Nachsicht walten, der sonst immer auf die Unversehrtheit seines Geldbeutels Bedachte offenbart in einem Falle eine ganz überraschende Freigebigkeit.

Der Charakter ist also wohl maßgebend für unser typisches Verhalten, er umfaßt aber nicht die Natur eines Menschen in ihrer Gesamtheit. Selbst wenn daher die Herrschaft des Charakters Unfreiheit bedeuten sollte, bliebe im Rahmen des von ihm Abweichenden immerhin noch ein, freilich bescheidenes Maß von Freiheit möglich.

Auch dort, wo wir in dem Charakter eines Menschen den Regulator seines Verhaltens erkennen, ist doch die Gestaltung seiner Beschaffenheit und die Art seines Wirkens nicht zu übersehen.

Der Charakter ist zunächst ein angeborener, aber er ist niemals so geartet, daß er die Möglichkeit sowohl zum Guten wie zum Bösen ganz ausschließt. Wäre die Natur des Menschen so

beschaffen, daß vermöge seines Charakters der eine schlechthin zum Guten, der andere schlechthin zum Bösen unfähig wäre, dann allerdings wäre der Freiheit der Boden entzogen, die Möglichkeit eines Wirkens ihr genommen. In Wirklichkeit jedoch ist kein Mensch absolut gut und ebensowenig zur sittlichen Verworfenheit schlechthin verdammt. Es gibt in Wahrheit keinen geborenen Verbrecher und keinen von Natur absolut schlechten Charakter. Selbst bei dem sittlich verkommenen Menschen finden sich noch menschliche Regungen[1]) und bezeugen damit, daß auch ihm die Bahn des sittlichen Verhaltens nicht vollständig verschlossen ist.

Damit ist aber die notwendige Voraussetzung für eine Wirksamkeit der Freiheit erfüllt, die Grundlage gegeben, auf der sie sich entwickeln kann. Und diese ihre Wirksamkeit zeigt sich nun in der Ausgestaltung, welche das Wesen eines Menschen im Laufe seines Lebens erfährt, — in seinem erworbenen Charakter.

Der Charakter ist nicht unveränderlich, wie Schopenhauer gemeint hat. Das beweist die Thatsache, daß wir einen erworbenen Charakter besitzen. Wie der angeborene Charakter das Geschenk darstellt, welches die Natur dem Menschen bei seinem Eintritt in die Welt mitgibt, so ist der erworbene Charakter das Ergebnis seiner weiteren Entwicklung. Charakter und Freiheit stehen in Wechselwirkung miteinander, beide bedingen sich gegenseitig. Wie jener unser Denken und Wollen beeinflußt und dadurch unserer Freiheit Grenzen zieht, so vermag unsere freie Selbstbestimmung auf ihn zurückzuwirken, seine Härte zu mildern und seine Schwäche zu stärken. Die Erfahrung lehrt, daß es zwar schwer ist, seinen Charakter zu ändern, daß aber doch Mancher bei ernstlichem Streben dazu gelangt[2]). Gewiß üben die äußeren Einflüsse, denen

[1]) Diese Thatsache ist den Beobachtern des menschlichen Seelenlebens nicht entgangen. So zeugt es von tiefer psychologischer Auffassung, wenn Bret Harte in seinen kalifornischen Erzählungen bei der Schilderung der verworfenen Gesellschaft der Goldgräber doch immer auch menschlich erwärmende Züge von ihnen zu berichten weiß.

[2]) „Si l'on objectait que l'homme est donc l'esclave de son caractère, nous répondrions non seulement qu'on peut agir contrairement à son caractère, mais qu'on peut même modifier son caractère, et qu'il suffit pour cela d'une volonté énergique et persévérante.“ Boirac et Magendie, Leçons de psychologie. S. 371.

Jemand untersteht, insbesondere die Umgebung, in der er aufwächst und sich bewegt, einen gewichtigen Einfluß aus, aber Niemand ist in seiner Entwicklung das bloße Produkt seiner Umgebung, überall bleibt noch Raum für eine selbständige, von freier Selbstbestimmung getragene Gestaltung der Persönlichkeit. Innerhalb der vom Schicksal gezogenen Schranken ist jeder seines Glückes Schmied, — dieser Überzeugung sind wir, auch wenn wir den angeborenen Anlagen und der Macht der äußeren Umstände einen noch so großen Einfluß zugestehen. Die Berechtigung der Erziehung durch Haus und Schule, die Forderung der Selbsterziehung, — sie beruhen auf dieser Thatsache einer Bildsamkeit des Charakters, der Möglichkeit, durch eigene Aktivität schlechte Anlagen zurückzudrängen und gute zu entwickeln, schädlichen Einflüssen der Umgebung zu widerstehen und heilsame auf sich wirken zu lassen. Je mehr diese Möglichkeit zur Wirklichkeit gestaltet wird, um so mehr wandelt sich „die Gabe des Schicksals in das eigene Werk des Menschen" [1]).

Gelingt es, den Charakter so zu veredeln, daß die sittliche Pflichterfüllung dem Menschen zur zweiten Natur wird, so erlangt er die höchste und vollkommenste Art der Freiheit, die **sittliche** Freiheit. Der wahrhaft freie Mensch vermag gar nicht anders zu handeln als sittlich, aber diese materielle Notwendigkeit führt in letzter Linie auf die Freiheit als ihre Quelle zurück, weil sie eine durch freie Selbstbestimmung hervorgerufene darstellt. Auf dieser Stufe der Freiheit sind materielle Notwendigkeit und Freiheit keine Gegensätze mehr, sondern erscheinen auch innerlich miteinander versöhnt.

Nirgends wirkt ferner der Charakter, auch wenn er eine Naturkraft bedeutet und nach den Gesetzen einer solchen wirksam wird, mit Unwiderstehlichkeit auf uns ein. So mächtig auch sein Einfluß oft erscheint, so behalten wir doch stets das Bewußtsein, daß wir anders hätten handeln können. Auch die Notwendigkeit, welche er mit sich bringt, wird zur Notwendigkeit erst durch unsere eigene Willensentscheidung [2]).

---

[1]) **Eucken**, Geistige Strömungen, S. 373.
[2]) **Eucken**, S. 373.

So ragt mit dem Charakter ein Stück Naturgesetzlichkeit in das Reich des Willens hinein; aber der Charakter ist nicht Alleinherrscher in demselben, sondern neben ihm wirken noch andere Faktoren, und jener sowohl wie diese, — an der Macht der Freiheit finden sie ihre Schranken.

Die höchsten Gesetze endlich, welche über den menschlichen Willen eine Herrschaft ausüben, sind die Normativgesetze, wie Religion, Ethik und Recht sie enthalten. Auch sie sind Gesetze materieller Art, denn sie schreiben dem Menschen vor, welche Zwecke er sich setzen soll, und sie verlangen von ihm Befolgung ihrer auf die Verwirklichung dieser Zwecke gerichteten Regeln, aber sie sind Gesetze des Sollens und setzen als solche gerade Freiheit voraus. Auch bei dem Geschehen, das unter ihrer Herrschaft vor sich geht, kann von einer Notwendigkeit desselben gesprochen werden. Wir reden von einer religiösen, einer moralischen oder einer rechtlichen Notwendigkeit; von der letzteren z. B., wenn ein Beamter eine bestimmte Handlung für notwendig erklärt, weil seine Amtspflicht sie gebietet. Die Notwendigkeit ist aber nur gegeben von einem bestimmten Standpunkte aus, dem Sollen der Pflicht, und sie entsteht im einzelnen Falle erst dadurch, daß der Handelnde das Sollen durch freie Selbstbestimmung für sich verbindlich erklärt. Auch hier ist daher die Notwendigkeit eine von der Freiheit abhängige, durch einen freien Willensakt erst geschaffene und bedingte.

Die Gesetze, denen der menschliche Wille unterstellt ist, das Kausalgesetz wie das Zweckgesetz, das Gesetz des Charakters und die Normativgesetze, sie enthalten also keine Notwendigkeit, welche die Freiheit ausschließt. Das Erfordernis der Notwendigkeit des Geschehens erfüllt sich bei ihnen in einer mit Freiheit verträglichen Gestalt. Soweit sie formale Gesetze sind, wie das Kausalgesetz und Zweckgesetz, haben sie nur eine formale Notwendigkeit im Gefolge, welche das Wesen des Willens als frei nicht berührt, und auch soweit sie als materielle Gesetze eine Notwendigkeit materieller Art mit sich bringen, schließen sie Freiheit nicht aus. Die naturgesetzliche Wirksamkeit des Charakters untersteht dem Einfluß der freien Selbstbestimmung, und aus den Normativgesetzen entspringt nur eine Notwendigkeit eines Freiheit wahrenden Sollens.

Wie die Freiheit sich nicht als eine gesetzlose darstellt, so ist sie auch keine schrankenlose. Die Freiheit, welche der Mensch in Wirklichkeit besitzt, trägt daher nicht den Charakter eines liberum arbitrium indifferentiae.

Das liberum arbitrium indifferentiae ist heutzutage völlig in Mißkredit gekommen, nicht bloß bei den Gegnern der Freiheit, sondern auch bei ihren Anhängern, und wer dasselbe nicht schlechtweg verdammt, gerät in den Verdacht arger wissenschaftlicher Ketzerei. Und doch haben tiefe Denker dasselbe vertreten, denen das Gesetz von Ursache und Wirkung und die Abhängigkeit unserer Entschlüsse von äußeren und inneren Faktoren sicherlich ebenso gegenwärtig war wie uns. Hat doch Cartesius die Überzeugung ausgesprochen, wir seien uns der Freiheit und Indifferenz, welche in uns bestehen, so bewußt, daß es nichts gäbe, was wir gewisser und vollkommener begreifen[1]).

Unter diesen Umständen liegt die Frage nahe, ob die Auffassung der Willensfreiheit als eines liberum arbitrium indifferentiae so ganz von der Hand zu weisen ist, und ob es nicht doch vielleicht einen Gesichtspunkt gibt, von dem aus angesehen diese Begriffsbestimmung der Freiheit eine Stütze findet.

In der That existiert nun eine solche Betrachtungsweise, welche das liberum arbitrium indifferentiae als berechtigt erscheinen läßt, — die des abstrakten Denkens.

Wenn man von der in Wirklichkeit gegebenen Beschaffenheit der Motive absieht und auf dieser Grundlage, also rein abstrakt, das Verhältnis der Motive zum Willen untersucht, so erscheinen alle Motive von gleichem Werte, — oder, da sie als abstrakt vorgestellt, keinen positiven Inhalt besitzen —, von gleicher Wertlosigkeit. Jedes von ihnen ist daher für die Willensentscheidung ebenso indifferent wie das andere. Es vermag als solches keinen Einfluß auf den Willen auszuüben, weder ihn zum Entschluß reizend noch von demselben zurückhaltend.

---

[1]) „Libertatis autem et indifferentiae, quae in nobis est, nos ita conscios esse, ut nihil sit, quod evidentius et perfectius comprehendamus." Princ. phil. I, § 41; bei Mach, Willensfreiheit, S. 19.

Demgemäß erscheint die Freiheit als das Vermögen, sich unbeeinflußt von den Motiven absolut frei zu entscheiden. Stellt man sich also das Verhältnis des Willens zu den abstrakt gedachten Motiven vor, z. B. dem Motiv A für die Vornahme einer Handlung und dem Motiv B gegen dieselbe, so besteht völlige Wahlfreiheit. Weil der Inhalt der Motive, ihre konkrete Beschaffenheit, nicht angegeben wird, so fehlt es an jedem Moment, welches zur Fassung oder Nicht-Fassung des Entschlusses hinleiten kann. Bei einer solchen formalen Auffassung der Willensfreiheit nimmt dieselbe daher die Gestalt eines liberum arbitrium indifferentiae an. Alle Motive erscheinen als indifferent, und nichts vermag zur Entscheidung zu führen als die Willkür. In der That, was Anderes als bloße Willkür kann Freiheit darstellen, wenn sie nicht durch den Inhalt der Motive eine höhere Weihe erhält?

Das liberum arbitrium indifferentiae tritt nicht in Konflikt mit dem Kausalgesetz, denn auch bei ihm erfolgt der Entschluß aus einem zureichenden Grunde, aber dieser besteht bloß in der Willkür. Der Entschluß wird nicht durch materielle Momente bestimmt, sondern hat seine Quelle lediglich in dem absoluten Belieben. Kein höher stehendes Motiv als die Willkür führt ihn herbei. Diese allein ist der zureichende Grund seines Werdens. Das liberum arbitrium indifferentiae steht also nicht in Widerspruch mit dem Satz vom zureichenden Grunde, sondern tritt nur in Gegensatz zu unseren Anschauungen über das Erfordernis eines auch materiell befriedigenden Grundes. Das Kausalgesetz als Formalgesetz verlangt nur überhaupt einen zureichenden Grund. Seinen Erfordernissen ist daher genügt, wenn ein Motiv vorhanden ist, gleichviel, welche Beschaffenheit dasselbe aufweist. Für die abstrakte Auffassung des zureichenden Grundes ist es völlig gleichgültig, wie das Motiv geartet ist, wie es insbesondere sittlich zu bemessen ist, ob es ein sittlich zu billigendes oder zu mißbilligendes oder ein sittlich indifferentes darstellt. Ja, vom ethischen Standpunkte aus gesehen, erscheint es sogar doch noch eher zulässig, daß die bloße, sittlich indifferente Willkür einen zureichenden Grund abgibt, als ein ausgesprochen unsittliches Motiv.

Auch unter der Annahme des Kausalgesetzes ist also ein

liberum arbitrium indifferentiae möglich. Willkür ist dann nicht der Gegensatz vom zureichenden Grunde, sondern bloß vom materiell zureichenden Grunde. Weshalb soll die Willkür nicht einen psychologisch zureichenden Grund darstellen können, wenn es doch keineswegs der Denkmöglichkeit widerstreitet, daß der Mensch aus Willkür handelt? Das Kausalgesetz bestimmt nichts über die Beschaffenheit der Ursache; warum soll nicht auch Willkür in die Reihe der Motive eintreten und damit Beweggrund für einen Entschluß werden können? Wenn die Freiheit die Fähigkeit besitzt, ein vorhandenes Motiv zum ausschlaggebenden zu erheben, sollte sie dann nicht auch im Stande sein, gleichsam auf sich selbst gestellt, den zureichenden Grund eines Entschlusses abzugeben?

Ja, die Philosophie wird bei rein theoretischer Betrachtung geradezu dahin gedrängt, die Willkür als zureichenden Grund anzusehen. Sind alle Motive, abstrakt angesehen, von gleicher Wertlosigkeit, und soll der Mensch nicht zu völliger Thatenlosigkeit verurteilt sein, so bleibt als einzige Erklärung für einen entstandenen Entschluß die Willkür allein übrig. Was Anderes vermag sonst diesen hervorzurufen, wenn alle Motive indifferent sind, als die absolute Spontaneität, die damit nun selbst zum Motiv wird?

Für die theoretische Psychologie stellt sich also die Freiheit als ein liberum arbitrium indifferentiae dar. Freilich nur für diese. Das liberum arbitrium indifferentiae ist lediglich der Freiheitsbegriff der *theoretischen* Psychologie. Die Schrankenlosigkeit der Freiheit gilt daher bloß für den theoretischen Freiheitsbegriff, während der auf die psychologische Erfahrung gegründete praktische Freiheitsbegriff die Bedingtheit und Begrenztheit der Freiheit anerkennt. Er zeigt uns den Menschen in Abhängigkeit von äußeren und inneren Faktoren, welche, wie *Leibniz* gesagt hat, ihn zwar nicht nezessitieren, wohl aber zu einem Verhalten inklinieren.

So gelangt seltsamerweise die theoretische Psychologie in der Freiheitsfrage zu einem der theoretischen Logik diametral entgegengesetzten Resultat. Hier absolute Freiheit, dort absolute Unfreiheit. Die schrankenlose Freiheit des liberum arbitrium indifferentiae ist das psychologische Gegenstück zu der völligen

Determiniertheit, welche die theoretische Logik lehrt, — beide Auffassungen derselben Quelle entspringend, der abstrakten, der Wirklichkeit abgewendeten Betrachtungsweise. Dort führt die Ignorierung der verschiedenen Beschaffenheit der Ursachen zum Prinzip der Bedingtheit aller Ursachen und damit zum Ausschluß von Freiheit, hier die Ignorierung des Inhalts der Motive zur Annahme ihrer Wertgleichheit und damit zur Behauptung absoluter Freiheit. So ist das Ergebnis dort völlige Gebundenheit, hier schrankenlose Freiheit. Die Logik verkennt, daß, materiell betrachtet, der Wille nicht unfrei, sondern frei ist, und die Psychologie übersieht, daß die Freiheit nicht eine absolute, sondern an die Verhältnisse der Wirklichkeit gebundene und durch sie begrenzte ist.

Die Logik, welche nach der gleichen formalen Methode verfährt wie die theoretische Psychologie, besitzt daher am wenigsten eine Berechtigung, gegen das liberum arbitrium indifferentiae zu Felde zu ziehen, denn der Fehler ist hier wie dort derselbe; die formale, abstrakte Betrachtungsweise wird an Stelle der materiellen, ontologischen als maßgebend für die Dinge der Wirklichkeit angesehen.

Das liberum arbitrium indifferentiae stellt die niedrigste Form des Freiheitsbegriffs dar, die keinen höheren Inhalt desselben kennt als die Willkür, das absolute Belieben. Damit wird den menschlichen Willensentschlüssen das Merkmal materieller Gesetzmäßigkeit genommen und der Zufall zum Herrscher im Gebiete derselben erhoben.

So groß die Rolle ist, welche das liberum arbitrium indifferentiae in der *theoretischen* Psychologie spielt, so gering ist sie in der *angewandten* Psychologie. In der Wirklichkeit besitzt dasselbe nur ein sehr eng begrenztes Anwendungsgebiet, das sich im Wesentlichen auf den Kreis der alltäglichen, sittlich indifferenten Handlungen beschränkt. Hier kommt es in der That nicht selten vor, daß zwei Vorstellungen als Motiv einander ganz gleichwertig gegenüberstehen, die eine daher so wenig wie die andere bestimmend einzuwirken vermag. Ist eine Entscheidung notwendig, so bleibt in solchen Fällen kein anderer Ausweg als die Herbeiführung derselben durch das reine Belieben. Die Willkür stellt

daher hier eine durchaus berechtigte Erscheinungsform der freien Willensbethätigung vor; ja, es würde uns geradezu pedantisch erscheinen, wollte Jemand in solchen Fällen, wo es ganz gleichgültig ist, ob er rechts oder links geht, erst nach prinzipiellen Gründen suchen, um die Richtung seiner Schritte zu rechtfertigen.

In dem großen Gebiete der für unser Leben bedeutsamen Willensbethätigungen dagegen erscheint unsere Freiheit als eine begrenzte, und oft sind es enge Schranken, die ihr gezogen sind. Wir empfinden alle den Einfluß äußerer Umstände auf unsere Entschlüsse und Handlungen, und ebenso den der inneren Faktoren, vor Allem den oft geradezu beherrschenden Einfluß des Charakters. Die Stärke der so entstehenden Motive läßt uns die Abhängigkeit von den Mächten fühlen, von denen sie ausgehen.

In welchem Maße uns Freiheit beschieden ist, vermögen wir nicht zu erkennen. Es wird daher immer mehr oder weniger Sache des Einzelnen sein, nach seinem subjektiven Dafürhalten das Maß von Freiheit und von Abhängigkeit für sich abzuschätzen, mag er dabei seine Abhängigkeit begründet finden in der Zugehörigkeit des Menschen zur Welt der Natur und ihrer notwendigen Ordnung oder in dem Dasein einer höheren Macht, deren Walten er an den bedeutungsvollen Stellen seines Lebensweges zu erkennen glaubt.

Blicken wir zum Schluß auf den zurückgelegten Weg, so hat sich uns gezeigt, daß die Freiheit die unentbehrliche Voraussetzung zum Verständnis der Gesetze und Thatsachen des menschlichen Lebens darstellt, und daß ihre Wirklichkeit in unserem Bewußtsein uns gegeben ist.

So wird denn, allen Angriffen siegreich widerstehend, im Reiche des Willens Freiheit die Herrscherin bleiben, dem Menschen sein wahres Wesen kündend, zugleich aber ihn mahnend, daß mit den Rechten, die sie ihm gewährt, er auch die Verantwortung für ihren Mißbrauch trägt.

Piererſche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

Piererſche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.